۱۷۹۱۰
۲۰۹۰۷۵

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب حاشیه شرح وقایه
مؤلف محمد غلام بن میر عبدالله
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۷۹۱۰
شماره ثبت کتاب ۲۰۹۰۷۵

اسلامی
۱۷۹۱۰

رب يسر ولا تعسر وتمم بالخير

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لمن به الاعتصام والانتظام والصلوة على من به الارتسام والا
ختتام وعلى من به الاقتداء والاهتداء في الاحكام اما بعد فلما كان العبد
الضعيف محمد غلام ابن مير عبد الله العلام من احفاد غوث الايام والزمان
وقطب الانام ميا خاجيار محمد فافني عاصيا وفي اكثر العبادات بالاشتغال في
العادات ناسيا وعند الناس حقيرا ومنسيا ولكن كان من رحمة الله راجيا
قال الملكات الية قبل المنية مناط النجاة وموجبة لترفع الدرجات وتزول البركات
اردت ان اتفوه في بعض مغاقات الشرح الوقاية والتاملات في حاشية متعرضا لرفع
الباس في شرح الالياس بالكتابة لنيل الثواب بعون الملك الوهاب والله اعلم بالصواب

اعلم

اعلم انه ربما يختم البحث في هذه الحاشية بالنقل والنظر اي بقوله فلينظر فيه
والتامل وبقوله كما لا يخفى وبنفس آخر البحث اما النقل ففيما ورد البحث
في النقل تفصي عن القلق في طلاطم ملاقات الدفع فيما ادعاه لتحميله على الغير فلا يقع
في الحيرة واما النظر فيجئ على خمسة معان واختلافها باعتبار اختلاف الصلات
لانه اذا استعمل بفاء يكون بمعنى الفكر كما يقال نظرت في البحث اي فكرت فيه واذا
استعمل بالى يكون بمعنى الروية نحو نظرت الى السماء وان استعمل باللام يكون بمعنى
الرحمة نحو نظرت للمسجون واذا استعمل بالبين يكون بمعنى الحكم نحو نظرت بين
القوم اي حكمت بينهم واذا استعمل بعلى يكون بمعنى الغضب نحو نظرت على التلميذ
اي غضبت عليه وفي هذه الحاشية لا يستعمل الا بفاء ولكن يستعمل فيها سكين فلينظر
فيه وفيه نظر الاول لا يكون الا بعد النقل لتصديق الناقل في النقل والثاني فيما
فيه ورد الاعتراض وكلا من الامرين لا يخلو عن الفكر واما التامل فيجئ لستة
فوائد واختلافها باعتبار اختلاف استعماله على ستة انحاء التامل والتامل
فتامل فليتامل وفيه التامل والتامل فيه الاول للاشارة الى دقة المقام

والثاني للاشكال يعني يستعمل فيما فيه اشكال واشتباه والثالث لتحقيق المقام والرابع
للجواب فقط والخامس للاعتراض مع الجواب والسادس للاعتراض بدون الجواب
ويستعمل كل واحد مقام الآخر كذا في الشرح العضدية واما قوله كما لا يخفى فيستعمل فيما فيه
نوع الخفاء ولكن افاد به نفي كمال الخفاء كقوله لا يبعد يستعمل فيما فيه نوع بعد وهذا
فسر الفاضل الذهني اي لا يبعد كل البعد واما الختم بنفس آخر البحث ففيما يكون
سالما عن جميع الامور المذكورة ليس فيه شيء منها والغالب في الحاشية استعمال فليتامل
وهو وان كان للجواب لكن نحن نحمله في بعض المواضع على الاعتراض وفي بعض
على التحقيق بمعونة المقام والله اعلم بحقيقة المقام قال فاضل المحشي في الحاشية
المتعلقة بقوله باقوى الذريعة الظاهر انه اريد بها علم الفروع اشارة الى براعة الاستهلال
فقوله اشارة بالنصب مفعول لقوله الظاهر فيكون علة له يعني انما كان ارادة علم
الفروع ظاهرا ليكون اشارة الى براعة الاستهلال وهي اللفظ مركب من الجزئين له معنيان
افرادي وتركيبي اما الاول فلان البراعة في اللغة هي الفوقية من قوله برع الرجل اذا فاق
على اقرانه والاستهلال طلب روية الهلال في الابتداء او اول صوت الصبي في ابتداء

الولادة

الولادة واما الثاني فلان المجموع المركب عبارة عن الالفاظ واردة في الخطبة المشعرة
على المقصود ولا يخفى ما فيه من الملائمة بالمعنى الافرادي في الاولوية والفوقية لان هذا
الخطبة لاشتمالها على براعة الاستهلال التي هي من المحسنات البديعية فائقة على سائر الخطبة
التي يكون خالية عنها اي عن براعة الاستهلال بخلاف خطبة الالياس فانها مشتملة
على براعة الاستهلال بقرينة انا سرنا فيه قال الفاضل المحشي في الحاشية المتعلقة بقوله
في اسعاف مرامه ففيه من رائحة معنى التجريد وهو خلو اللفظ عن بعض المعنى واستعماله
في البعض ولا شك ان الاسعاف على تقدير المعنى الاول وهو قضاء الحاجة مجرد عن جزء الثاني انسلاخ في
وستعمل في الجزء الاول بدليل ذكر المرام الذي هو الحاجة والطلب بعده فيكون عين
التجريد واما على تقدير معنى الثاني الذي هو المساعدة فليس فيه معنى التجريد فيكون
معنى التجريد في الاسعاف احتمالا لا قطعيا او ان الحاجة اعم من المرام لان العلل والا
لاسباب والشرايط كلها حوائج بمعنى انها يحتاج اليها في التوصل الى المطلب وليست
بمرام لان المرام من الروم بمعنى المقصد فذكره بعد الاسعاف انما يكون دليل على
التجريد اذا كان الحاجة عين المرام لا اعم منه فكل واحد من التقديرين التوفي وعدمه

يكون معنى التجريد محتملا لا متيقنا واليه التلميح بذكر الرائحة قال الفاضل المحشي في الحاشية

المتعلقة بقوله لمغلقات الابواب بمعنى الابواب المغلقة من باب اضافة الصفة الى الموصو

ف ان جاز ان يكون بمعنى اللام يعني اذا اضيف المبدء او المشتق الى الشيء نحو كريم الخطا

وخلق الثياب يجوز في كل واحد منهما امران الاضافة اللامية اللتي تقتضي المغايرة

واضافة الصفة الى الموصوف الذي تقتضي الحمل والاتحاد ففي الاول الحمل على الاول لوجود

المغايرة وان جاز فيه الثاني بالتاويل المشتق وفي الثاني الحمل على الثاني لصحة

الحمل ووجود الاتحاد وان جاز فيه الاول باعتبار نوع المغايرة والاضافة

هيهنا من قبيل الثاني اي من قبيل اضافة المشتق الى الشيء على نحو كريم الخطاب لان

المغلقات مشتقة مضاف الى الكتاب الابواب فيحمل على معنى الثاني كما اشار اليه المحشي بقوله

من باب اضافة الصفة الى الموصوف وان جاز بمعنى اللام باعتبار ان المغلقات هي

المسائلة شكلة في الابواب فيكون جزء لها لا عينها ولو كان الغلق بدلا عنها في موضعها

لكانت من قبيل الاول على نحو خلق الثياب وان جاز فيه الثاني بالتاويل المشتق

قال الفاضل المحشي في اول الحاشية المتعلقة بقوله كتاب الطهارة واعلم انه لابد لنا في هذه

في هذه المقام

المقام من معرفة خمسة نكتة اقول الحصر المستفاد من اسم العدد غير حاصر لوجود نكتة

السادسة وهي انما قال كتاب الطهارة ولم يقل كتاب التطهير مع ان علم الفقه بحث فيه

عن افعال المكلفين والفعل هو التطهير دون الطهارة بناء على ان التطهير ينبئ عن

القصد والمفتاح للصلوة مطلق الطهارة فلتنبه على ذلك اورد الطهارة دون

التطهير والمراد بقوله لابد في هذه المقام العبادات اللتي هي نوع المشروعات والا ففي

مقام المشروعات لابد من معرفة خمسة وعشرون نكتة لان المشروعات على خمسة انواع

الاعتقادات وعبادات ومعاملات وعقوبات وكفارة وكل واحد منها على خمسة انواع

اما الاعتقادات فالايمان بالله تعالى وبما جاء من عند الله وهو الكتب وبا

اليوم الاخر وبالقدر وبالبعث واما العبادات فهي الطهارة والصوم

والصلوة والزكوة والحج والجهاد واما المعاملات فهي المعاوضة والمناكحة والمخاصمة

والامانات والشركات واما العقوبات فهي القصاص والحدود الاربعة واما الكفارة

فهي كفارة القتل وكفارة الظهار وكفارة اليمين وكفارة الجناية للحج وكفارة

الصوم فصار الحاصل من ضرب الخمسة في الخمسة خمس وعشرون نوعا هكذا ذكره

الجوهرية قال فاضل المحشي في وسط الحاشية المتعلقة بقوله كتاب الطهارة فليتامل

لعلل الامر بالتامل اشارة الى الاعتراض وهو ان الدليل انما يصح لو كان الالف و

اللام الداخلة على الجمع جنسيا لم لا يجوز ان يكون جنسيا عهديا او استغراقيا بل هو

اذا دخل على الجمع يكون حقيقة في الاستغراق ولو سلم فالالف واللام يراد صيغة

الجمع للايماء الى معنى تعدد في انواع الطهارة فلا يكون بلا فائدة ويمكن الجواب بان اللام

ليست للعهد لعدم المعهود هيهنا ولا استغراق كالجنس في بطلان الجمعية على مذهب

المختار وهو المنقول عن علامة الشريف لان الجمع المعرف بلام الاستغراق يفسر بكل واحد

من افراده فيكون في استغراقه كالمفرد وبطل فيه معنى الجمعية فيكون كاللام الجنس

في ابطال الجمعية والايماء على تعدد حاصلة بلفظ الكتاب لانه بمعنى الجمع فيتم

الدليل بلا تكلفة قال فاضل المحشي في الحاشية المتعلقة بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة

قلا مفتي الثقلين في المستصفى ان في الآية صيغة الالتفات اورد هذه النقل لبيان

منشاء التوهم الالتفات في الآية بقوله نظرا الى ظاهر العدول من الذين امنوا الى

خطاب

خطاب فتم وليس بالتفات حقيقة لان الالتفات هو الانتقال من السلوب الى السلوب اخر غير

ما يترقبه المخاطب والعرض منه على العموم النظرية نشاط السامع وايقاضه الى اصغاء

الكلام وقد يختص بعض مواضع الالتفات بفوايد ولطائف فلما نتضح الى الحذق كاللطيفة

في قوله واذا كنتم في الفلك المشحون وجرين بهم هي الاشارة الى سرعة الفلك في الجري حتى

كان الحاضر في اول الكلام يصير غائبا في اخره والمشاكلة مع الضمير جرين فانه غائب

فاتى بضمير الغائب في بهم للمشاكلة كذا في حاشية الهداية على تفسير المدارك وذلك انما يكون

في ايراد الاسلوب في غير موضعه وهيهنا ليس كذلك لان كلا من الخطاب والغيبة في

موضعه كما ذكره المحشي ولهذا قال العلامة التفتازاني وما سبق الى بعض الاوهام من

ان نحو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا الاية من باب الالتفات والقياس ان يكون امنتم فليس

بشيء لان كون الموصول من قبيل الغيبة يقتضي كون الصلة ايضا كذلك ولهذا قال الرضي في

قوله انا الذي سمتني امي حيدرة كان القياس ان يقول سمته على صيغة الغائب ليكون

في صلة ضمير غائب عائدة الى الموصول لكنه لما قصد الاخبار عن نفسه وحمل الكلام

على المعنى وكان الثاني في المعنى هو الاول ولهذا قال سمتني على خلاف القياس والمراد من

الا بسبق احد امور الثلثة التكلم والخطاب والغيبة فتصير اقسام الالتفات ستة لان التركيب
الثنائي العقلي اذا دار بين الاقسام الثلثة بالانتقال من احدها الى الاخرين لترتقي
الى ستة الحاصلة من ضرب الثلثة في الاثنين لان كل واحد من الثلاثة ينتقل الى الاخرين
فمثال الالتفات من التكلم الى الخطاب قوله تعالى وما لي لا اعبد الذي فطرني واليه ترجعون
مكان ارجع ومثال الالتفات من التكلم الى الغيبة وعن الغيبة الى التكلم قوله تعالى بارك ما
حوله لنريه من آياتنا فيمن قرء بياء الغيبة ومثال الالتفات من الغيبة الى الخطاب قوله تعالى
مالك يوم الدين اياك نعبد والخطاب فيما بعد من قوله واياك نستعين واهدنا و
النعت ليس بالتفات بل هو تكرير طريقة الملتفت اليه جار على السليقة ومثال الالتفات
من الخطاب الى الغيبة قوله تعالى اذا كنتم في الفلك المشحون وجرين بهم ومثال الالتفات من الخطاب
الى التكلم نادر في القرآن وان وجد في بعض الاشعار والادعاة كما في قوله كفاك ما بي صله
كفاك ما بك قال فاضل المحشي قيل اضافة الفرض الى الوضوء بيانية وشرطها عند
الجمهور العموم والخصوص من وجه كما في خاتم الفضة واجازها العلامة الزمخشري في العموم
والخصوص المطلق كما صرح به في الكشاف في التفسير قوله تعالى بهيمة الانعام والدليل على

ان

ان بناء الكلام على مذهب العلامة ويمكن حملها على مذهب الجمهور بناء على ان الوضوء قد يكون
غير فرض كما ان الفرض قد يكون من غير الوضوء ولكن في الدليل قصور وهو ان الوضوء
قد يكون غير الفرض ايضا كما ان الفرض قد يكون من غير الوضوء ولم يذكر ذلك وهو معنى
القصور واجيب لم يقل ذلك بناء على الشهرة قال فاضل المحشي ويجوز ان يكون بمعنى
اللام لعل جواز الوجهين مبني على جواز الامرين بعد الامرين جواز اطلاق الفرض على نفس
الوضوء وعلى كل جزء منه ايضا وجواز تقديم العطف على الربط في بيان اعضاء الوضوء وعكسه
فمن نظر الى الاول من الامرين الاولين قال انها بيانية وقال ان الربط مقدم على العطف لا
ليصح الحمل ومن نظر الى الثاني قال انها لامية لوجود الملايمة مع المغايرة بين الجزء و
الكل المشروطة فيها وقال الربط مقدم على العطف ليصح الحمل واختار الفاضل المحشي
الاول بالتقديم ويجعله اصلا ونسبة الجواز الى الثاني ليوفق كلامه كلام الله تعالى في تقديم
في بيان اعضاء الوضوء ومذهب الامام في عدم وجوب الترتيب واختار فاضل الا
الا الياس الثاني ليوافق كلامه السابق اللاحق من قوله وسنته ومستحبه وناقضه فانها
فيها لامية واعلم انه اتفقت النسخ في افراد الفرض والمستحب واختلفوا في السنة

فني بعضها بصيغة الجمع اما حق الافراد فلموافقة السابق اللاحق واما حق الجمعية فللاشعار الى
تعددها الى حد الجمع بخلاف المستحب فانه اثنان وفرايضه وان كان بلغ حد الجمع لكنها
في حكم الفرض واحد لعدم الترتيب الفايدة على كل واحد منها بدون الاخر قال فاضل
المحشي في اخر الحاشية المتعلقة بقوله من قصاص شعر الرأس فتوجه ارتكابه بالتفسير الاول
لا يخلوا عن نوع تمحل فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى وجه ارتكاب التفسير الاول مع
ان الثاني هو الاولى وهو ان التفسير الاول للاشعار بان في العبارة حذف المضاف وتعويض اللام
بدل عن المضاف فاختاره تيمنا ليوافق كلامه كلام السلف لان كلامهم في هذه المقام لا يخلو
عن لفظ القصاص والثاني لبيان المراد اورده لدفع النقض المشهور هيهنا وهو انه لما
اذا لم يكن على رأسه شعر فيفهم من هذه التعريف غسله وليس كذلك فاورد الثاني لدفع
ذلك قال فاضل المحشي ناقلا عن العلامة التفتازاني في اول الحاشية المتعلقة بقوله الرابع الدخول
ان كان ما بعدها الخ وفيه نظر من وجوه الى قوله انتهى كلامه ويمكن الجواب عن الاول بانا
لا نسلم ان المتروك مختار كيف وقد ذهب اليه امام جار الله رحمه ولو كان مختار الاختاره
الجمهور وافتوا به مع انهم اختار المذهب الرابع وان سلم فتركه للاختصار والاكتفاء

عن

عن الى المذهب الرابع لانه راجح فيه من حيث ان الدخول وعدمه في كل واحد منهما مفوض
الى الدليل فلا حاجة الى التطويل وعن الثاني انه لا نسلم ضعف مذهب الاول وعدم معرفة القايل
كيف وقد ذهب اليه الامام عبد القاهر الجرجاني وابو علي الرباني والزمخشري بخلاف الثاني
فانه ذهب اليه المالك وحده وان سلم فعدم معرفة القايل لا يستلزم ضعف القول بل
هو يدور مع الدليل ودليل هذه المذهب وهو حمل الى على حتى في كون كل واحد منهما لا
نتهاء الغاية ويجب دخول ما بعد حتى فيما قبلها على مذهب المختار كما صرح به وجيه الدين
في شرح الارشاد الصندي بقوله هذا هو المشهور وقيل هو الاصح فاذا ثبت وجوب الدخول
في حتى فلا اقل من ان يكون مختارا في الى وعن الثالث ان الغاية على قسمين قايمة بنفسها
وهي ما لا يكون لها وجود في الخارج من حيث انها غاية قبل التكلم بها فان كانت الاولى
فهي خارجة كما في قوله بعت البستان من هذا الحايط الى هذا الحايط وان كانت الثانية فهي
داخلة كما في قولهم خذ من مالي من واحد الى مائة وقولهم انت طالق من واحد الى الثلثة
ففي مسئلة السمك وان كان صدر الكلام يتناول الغاية لكنها قايمة بنفسها فلهذا لم تدخل
فان قلت فعلى هذا ينبغي ان يكون المرفق ايضا خارجا لانه قايم بنفسه لان له وجود في الخارج

وهي ما يكون لها وجود في الخارج ... انها غاية قبل التكلم بها ... نفسها

قبل التكلم به اجيب بان قيد الحيثية مراد فيها كما اشرنا اليه فالمرفق وان كان له وجود في الخارج

قبل التكلم به لان من حيث انه غاية فان كونه غاية عرض له بالتكلم به وغاية اليد حقيقة في

الخارج هي الابط بخلاف الرأس في مسئلة السمك فان له وجود في الخارج من حيث انه غاية

له في والمراد بقيام بنفسها كونها موجودة في الخارج مطلقا اى قبل الانفصال وبعده كا

الرأس في مسئلة السمك والمرفق وان كان له وجود في الخارج قبل الانفصال لكن ليس له وجود بعده لان

المرفق عبارة عن المفصل المخصوص وبعد الانفصال لم يبق مفصلا وبما حررناه ظهر انه لا محل

لورود الاعتراضات التى اوردها المحشى في بعض المنهيات قال فاضل المحشى في اخر الحاشية

المتعلقة بقول الشارح فهذا المذهب الرابع يوافق ما ذكرنا فليتامل لعل الامر بالتامل

اشارة الى الجواب وهو ان المراد النحاة بالجنسية هو التناول قطعا والدليل عليه حكمهم في الجنسية

بدخول الغاية قطعا وبخروج جملة غيرها قطعا فلا يرد قولهم صمت اياما من البستان الى الجمعة

لعدم القطع بالتناول فلا يرد عليه منع المحشى في بعض المنهيات وهو قوله اللهم الا ان يقال لا نسلم

ان مراد النحاة ما ذكره الشارح فحينئذ يحتاج الشارح الى ذكر ما يثبت به كلامه قال الفاضل المحشى

في اخر الحاشية المتعلقة بقوله وما ذكروا انها غاية الاسقاط وفيه تفصيل ذكر في التوضيح والتلويح

وهو

وهو ان لهذه العبارة معنيين احدهما انها غاية الغسل لكن اضافتها الى الاسقاط لادنى مناسبة

اى غاية لاجل اسقاط ما ورائها لحصول الامتداد قبلها فتدخل في وجوب الغسل وثانيهما

انها غاية للاسقاط حقيقة دون الغسل فيكون تقديره فاغسلوا ايديكم حال كونكم

مسقطين من الابط الى المرفق والغاية خارجة عنه فيجب ان يقول بوجوب الغسل

ايضا لكن الاول اولى ليكون الظرف متعلق بالظاهر دون المقدر كما لا يخفى قال الفاضل

المحشى في اخر الحاشية المتعلقة بقوله في وسط القدم فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة

الى الجواب وهو انه لا نسلم ان لفظ الاصح هيهنا محمول على معنى التفضيل بل مجرد منه

مستعمل في اصل الفعل وله نظائر غير واحد منها قوله تعالى وهو اهون عليه اى هين

ومنها قوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذى اى شقى وان سلم فالمراد منه اصح الروايتين عن محمد

لا اصح الاحتمالين يعنى ان رواية هشام وان كانت لها صحة في الجملة كما في باب الا

الاحرام لكن رواية الزيادة وهى عظم الناتى اصح لموافقتها المعنى اللغوى وهو النتو

الارتفاع بخلاف رواية هشام لا يقال انه يلزم حينئذ عدم تمام التعريب لان الدليل

الذى ذكره الشارح بقوله وذلك لانه تعالى اختار لفظ الجمع الخ تقتضى صحتها والكلام

كونها اصح لانا نقول انما يلزم ذلك اذا كان الخبر المحذوف من افعال العامة ويشير بلفظ ذلك

الى الكون اى كون اصح الروايتين ثابت واذا كان الخبر من الافعال الخاصة ويشير بذلك

الى الاصح اى اصح ذلك الروايتين مراد هيهنا فلا يلزم عدم التمام التقريب ويؤيده

قوله فيما بعده فلم يمكن ان يراد انقسام الاحاد بالاحاد فانه يعلم منه انه لم يمكن ارادة

الرواية هشام فاذا لم يمكن وجب ارادة رواية الزيادة قال الفاضل المحشى في اخر الحاشيه

المتعلقة بقوله وقد ذكروا انه اذا قيل الخ فلا يخلو عن نوع المسامحة ولا يخفى وجهها لان

ان المسامحة عندهم استعمال اللفظ في غير ما وضع له من غير قرينة وعلاقة اعتمادا على

فهم المبتدى ولا شك ان لفظ الحديث والخبر على قوله خاصة والسنة اعم من القول والفعل

والتقرير كما صرح به الشارح في شرح التنقيح فكان اطلاقه على الفعل هيهنا مسامحة لكن

هذه الفرق عند المتاخرين واما السلف فاجمعوا على اطلاق الحديث على الكل فلا مسامحة

اصلا عند السلف واشار الشارح الى ذلك بقوله لا يخلو عن نوع المسامحة بزيادة اللفظ

النوع قال الفاضل المحشى في وسط الحاشية المتعلقة بقوله بالاحاديث المشهورة فليتامل

لعل الامر بالتامل للاعتراض وهو ان من شرايط النسخ مع المنسوخ في التاريخ معلوم ومجرد الاحتمال

لا يثبت

[illegible]

لا يثبت نسخ الحكم الثابت قطعا ويمكن ان يجاب انا نمنع ان اشتراط ان شرط كونه لكل واحد

ممنوع كيف وانا لا اعلم كثيرا من النواسخ مع كونها معلوما بالنسبة الى الجميع حتى يلزم

الجهالة راسا اى من كل وجه قال الفاضل المحشى في اخر تلك الحاشية المذكورة فليتامل

لعل الامر بالتامل للاعتراض وهو ان الحديث مطلق والتقييد بعدم كون الاحكام منسوخة

بالكتاب خروج عن الاطلاق بالراى وقوله ولا بالنسبة يعلم منه الاطلاق واول الحديث

لا يكون ناسخا الاطلاق اخره لان الشرط ان يكون الناسخ مستقلا ومنفصلا ومؤخرا عن

المنسوخ والا لكانت الغاية والاستثناء ايضا ناسخة وهو منتف هيهنا لعدم الانفصال

والتاخير فثبت ان الجواب هو الاول واما الثانى فهو ضعيف واليه اشار المحشى بقوله

ويمكن قال الفاضل المحشى في الحاشية المتعلقة بقوله ان المسح في اللغة امرار اليد لكن في كل

واحد منهما بحث ويمكن الجواب عن الاول بان الدليل ليس بالزامى بل تحقيقى الامرى فلا يلزم

تسليم مقدماته عند الخصم ولان المسح في اللغة امرار اليد والمعنى اللغوى يكون اعم فيعتبر الامرار

في معنى الاصطلاح ايضا فلا يكون بمجرد مماسة الانملة بدون الامرار مسحا عنده ايضا وعن

الثانى بان ما مر من المستدل من الاستيعاب في قوله تعالى ثابت بالاحاديث انما هو في رد قول مالك رح

فلا يلزم علينا فى رد قول الشافعى على ان ثبوت الاستحباب بالاحاديث لا ينافى دلالة الباء عليه

قال شارح الفاضل الا الباس واستعمال السواك على حذف المضاف لامن الالتباس

تعليل للحذف اى انما حذف المضاف مع كونه مرادا لامن عن الالتباس المقصود بعينه لان

السواك بمعنى المسواك لا بمعنى الاستياك ومن ضربه فهو تفسير للمراد لا للمعنى المفاد واحكام

الشرع من الوجوب والسنة والاباحة متعلق بالافعال دون الاعيان فعلم ان الاستعمال مراد

فلا حاجة الى ذكره فى مقام الاختصار مع وجود القرينة الحالية الدالة عليه قال الفاضل المحشى

فى اخر الحاشية المتعلقة بقوله والمضمضة والاستنشاق فليتامل لعل الامر بالتامل

للاشارة الى الجواب وهو ان المبالغة فى الفرايض مشروعة لتكميلها ولا يلزم ان يكون

مكمل الفرض فرضا كتثليث الغسل واستيعاب المسح فى الوضوء على انه لا يبعد ان يكون فرضا

فيهما فى الغسل وبطلان اللازم ممنوع ولا يلزم ان يكون فرائض الغسل اربعا لان المبالغة

فى المضمضة والاستنشاق داخلة فيهما لكونهما متممالهما فلا تعد فرضا على حدة قال

(قسما منهما — نسخه)

فاضل المحشى فى الحاشية المتعلقة بقوله والنية فاللائق لمن تصدى لتعداد السنن

ان يبدأ بالنية رعاية للمناسبة بين الوضع والطبع ويمكن ان يجاب انه اراد ان يذكر اولا

السعى

اولا السنن المتعلقة ببعض الاعضاء ثم يذكر السنن المتعلقة بالجميع كالنية لان الاول بمنزلة الجزء بالنسبة الى الثانى والجزء مقدم على الكل طبعا فقدم وضعا ليوافق الوضع الطبع

كذا فى البرجندى قال الفاضل المحشى فى اخر الحاشية المتعلقة بقوله وذا باطل فليتامل لعل

الامر بالتامل للاعتراض بوجهين الاول انه لما كانت النية مخصوصة عن قوله عليه السلام

انما الاعمال بالنيات لكان الحديث عاما خص عنه البعض وهو ظنى لا يثبت به الفرضية والثانى

ان قوله تعالى والله على كل شيء قدير عام بادخال لفظ كل على النكرة والظاهر ان الكل والجمع

محكمان فى العموم كما صرح به صاحب التوضيح بقوله وهما محكمان فى عموم ما دخل عليه بخلاف

سائر ادوات العموم والمحكم ما لا يقبل شيئا من التخصيص والتاويل والنسخ فكيف يكون الاية

مثالا لتخصيص العام بالعقل وهى محكم والواجب عن الاول ان التخصيص اللغوى الذى

هو عبارة عن قصر العام على بعض افراده مطلقا لا يخلوا اما ان يكون بغير مستقل او

بمستقل والاول على اربعة انواع الاستثناء والشرط والغاية وهذا القسم من التخصيص

لا يخرج الكلام من القطعية بالاتفاق والثانى ايضا لا يخلوا اما ان يكون كلاما او غيره

والغير منحصر على فى خمسة انواع العقل والحس والعادة وكون بعض الافراد ناقصا او

او زايدا فمثال الاول نحو الله خالق كل شيء فانه تعالى مخصوص عنه بالعقل ومثال الثانى

قوله تعالى اوتيت من كل شيء ومثال الثالث نحو قوله والله لا ناكل راسا يقع على المتعارف

والمخصوص عنه راس الجراد والعصفور بدلالة العادة ومثال الرابع نحو قوله كل مملوك

لى حر خص عنه المكاتب لان كون المملوك فيه ناقصا ومثال الخامس نحو قوله والله

لا ناكل فاكهة خص عنه العنب والرمان لكونه زائدا على معنى التفكه وهذا القسم اى

تخصيص بالمستقل وان كان يخرج الكلام من القطعية مطلقا سواء كان المخصص

كلاما او غيره لكن التحقيق ما ذكره صاحب التوضيح وهو الفرق بين ان يكون المستقل

عقلا او غيره ان الثانى يخرج الكلام من القطعية دون الاول لان التخصيص بالعقل

فى حكم التخصيص بالاستثناء لكنه حذف اداة الاستثناء اعتمادا على العقل والا

لكانت خطابات الشرع التى خصت عنها الصبى والمجنون ظنية لا يثبت بها الفرضية

ولا يكفر جاحدها وذا باطل بالاجماع فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة كالتخصيص

بالاستثناء فلا يكون حديث النية ظنية لكون المخصص فيه عقلا وعن الثانى بانه

ليس المراد بقوله وهما محكمان فى العموم انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان مثل قوله تعالى

وهو

والله خالق كل شيء وقوله تعالى اوتيت كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين

اصلا بان يقال كل رجل او جميع رجال والمراد واحد بل كل واحد منهما نص فى العموم لا

يخرج عنه حتى يكون خاصا بخلاف سائر ادوات العموم كمن وما فان كل واحد منهما وان

كان عاما لكن يحتمل التخصيص بارادة واحد منه فيصح التخصيص فى قوله تعالى والله على كل شيء قدير

وان كان محكما فى العموم لان التخصيص لا يخرج العام عن العموم بل عن القطعية اذا كان بغير

عقل قال الفاضل المحشى لانا نقول انها مخصوص بالعقل الخ وفيه بحث من ان تمثيل

التخصيص بالعقل بقوله تعالى والله على كل شيء قدير على مذهب المعتزلة لانهم قالوا ان الشيء

ما يصلح ان يوجد وهو بهذا المعنى يعم الواجب الوجود والممكن الوجود دون الممتنع الوجود

او ما يصلح ان يعلم ويخبر عنه فيعم الممتنع الوجود ايضا كشريك البارى تعالى لزمهم التخصيص

فى الاية بالممكن بدليل العقل واما عند اهل السنة والجماعة فالشيء يختص بالموجود لانه

فى الاصل مصدر شاء قد يطلق ويراد به شائيا على صيغة اسم الفاعل فحينئذ يتناول البارى تعالى

كما فى قوله تعالى قل اى شيء اكبر شهادة قل هو الله شهيدا وقد يطلق ويراد به مشيء على

صيغة اسم المفعول اى مشيء وجوده كما فى قوله تعالى الله تعالى خالق كل شيء وقوله تعالى ان الله

على كل شيء قدير لو حملناه على عمومهما ولا يحتاج الى الاستثناء صرح به البيضاوي فثبت ان القول
بالاستثناء قول على مذهب المعتزلة ويمكن الجواب عنه بمنع تخصيص الشيء بالموجود
عند اهل السنة والجماعة ولو سلم فضرب المثال كضرب المثل لزيادة التوضيح والتقرير في
الممثل لانه يركب ليصير المخيل محققا والمعقول محسوسا فايراد المثال على مذهبهم لهذه
الغرض لا يستلزم الاعتقاد على مذهبهم او نقول في الجواب النظر على وضع المثال ليس من آداب
الكملاء من المناظرين قال الفاضل المحشي في الحاشية المتعلقة بقوله قلنا نفي الثواب قال في
التلويح وفيه نظر الى قوله والغرض هو الثواب وليس كذلك لان الصحة على قسمين صحة في عقود
المعاملات وصحة في العبادات اما الاول فهي عبارة عن كون الفعل سببا لترتب الغرض المطلوب
عنه شرعا كالبيع للملك واما الثاني ففيه اختلاف لانه عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل
مسقطا للقضاء وعند المتكلمين هي العبارة عن موافقة امر الشرع وجب القضاء او لم يجب
فصلوة من ظن انه متطهر ولم يكن كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع على حسب
حاله وغير صحيحة عند الفقهاء لوجوب القضاء والكلام في العبادات دون المعاملات فان
الصحة عبارة عن احد المعنيين الاخريين على حسب الاختلاف دون الترتب الغرض

فانتفاء

فانتفاء الثواب لا يستلزم انتفاء الصحة هذا حاصل الاعتراض ويمكن ان يجاب ان الصحة
مطلقا عبارة عن ترتب الغرض والاختلاف انما وقع في التفصيل الغرض بانه في عقود المعاملات
ثمراتها المطلوبة عنها في الدنيا وفي العبادات هو الثواب في العقبى اما بالذات او بالواسطة
اما الاول فظاهر واما الثاني فاما ان يكون الواسطة دفع وجوب القضاء كما هو مذهب
الفقهاء او موافقة الشرع وهو امتثال امر الشارع كما هو مذهب المتكلمين فان كل
واحد منهما لا يخلو عن الثواب فاذا ثبت ان الصحة عبارة عن ترتب الغرض مطلقا والغرض في
هو الثواب ثبت ان انتفاء الثواب يستلزم انتفاء الصحة في العبادات كانتفاء الملك يستلزم
انتفاء الصحة في المعاملات فاندفع الاعتراض قال الفاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة
بقوله مع عدم الترتيب في الباقي خلاف الاجماع فلينظر في كتب الاصول لعل الامر بالنظر فيها
للتحقيق في لفظ الاجماع والمعارضة واقسامها اما الاول فهو في اللغة الاتفاق وفي الاصطلاح
هو اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في كل عصر على الحكم الشرعي واعلم ان مطلق الاجماع
لا يخلو اما ان يكون على حكم الشرع او لا فان كان الثاني فالمنكر عنه يسمى جاحدا لا كافرا وضالا
كالاجماع على الحكم بان اسقمونيا مسهل وهذا القسم خارج عن البحث والتعريف لعدم

لعدم التعلق الحكم به وان كان الاول فاما ان يكون مستند الاجماع ظنيا او قطعيا فان كان
الاول فالاجماع يفيد القطع كالاجماع على ان منافع ولد المغرور غير مضمون بالاتلاف الحر
عن العقر والسند هو السكوت عمر رض بعد وجوب البيان عليه فانه ظني فاجماع الصحابة
يفيد القطع وان كان الثاني فالاجماع لا يفيد القطع كالاجماع على فرضية الصلوة فان السند
وهو قوله تعالى واقيموا الصلوة قطعي فالاجماع يفيد الزيادة العلم تاكيدا وعلى كل من التقديرين
اما ان يكون بسيطا او مركبا او عدم القايل بالفصل لانه ان كان الاتفاق في الحكم مع الاتفاق
في العلة فهو بسيط كالاتفاق بنقض الطهارة عند خروج النجس عن احد السبيلين وان
كان الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في العلة فهو مركب كالاتفاق بنقض الطهارة عند وجود
القيء ومس المرأة فان الحكم بنقض الطهارة ثابت بالاتفاق لكن الخلاف في الحكم لعلة فانها
عنده المس وعندنا القيء وان كان في الحكم والعلة جميعا لكن الاتفاق في الحكم الثالث يشتركان
يشتركان فيه فهو عدم القايل بالفصل ونظيره انه ليس للاب والجد ولاية الاجبار
البالغة على النكاح عندنا لعدم الصغر وعند الشافعي لكل واحد منهما ولاية الاجبار
لوجود البكارة فالقول بالشمول الوجودي عنده وبالشمول العدمي عندنا يشتركان

في حكم

في حكم الشرعي ثالث وهو وجوب المساوات بينهما فان الجد كالاب عند عدم الاب بالا
تفاق فالقول بالولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع وهذه الاجماع قسم من اقسام
اجماع المركب نظر الى الاتفاق في الحكم الثالث والاختلاف في الدليل ولهذا قال الفاضل
المحشي فالقول بتقديمه مع عدم الترتيب في الباقي خلاف الاجماع المركب واما
الثاني فهو ان المعارضة اقامة الدليل على خلاف ما قام عليه دليل الخصم وهي على
قسمين معارضة خاصة ومعارضة فيها مناقضة لان الدليل الخصم ان كان مغايرا
دليل المعلل فهو القسم الاول وان كان عين دليل المعلل فهي القسم الثاني ويسمى
القلب ايضا وهو على قسمين احدهما من قبيل قلب القصعة وهو قلب العلة حكما
والحكم علة وثانيهما من قبيل قلب الجراب وهو قلب العلة شاهدا على المعلل بعد
ان كان شاهدا له وهي هيهنا من هذا القبيل اي من قبيل قلب الجراب لاتحاد في العلة
وهي دلالة الآية والاختلاف في الشهادة فحاصل الاستدلال الشافعي ان الترتيب
في الوضوء فرض لدلالة الآية بواسطة الفاء على الترتيب الوجه فعدم الترتيب في
الباقي خلاف الاجماع فنقول بالمعارضة ان الترتيب في الوضوء ليس بفرض بدلالة

الآية بواسطة الواو على عدم الترتيب فيما سوى الوجه فالترتيب في الوجه خلاف الاجماع
والى هذا النوع من القلب اشار المحشي بقوله يمكن ان يعارض دليل الخصم بتقدير هذا
الكلام مقلوبا قال الفاضل المحشي في الحاشية المتعلقة بقوله والولاء اما النقض بالانف
فانه واظب عليه السلام بلا ترك مع انه سنة لا واجب فيجيء جوابه في بابه وهو ان دأبه
صلى الله عليه وسلم في الواجب مع المواظبة الامر بالفعل والانكار على تاركه ولم يوجد شيء من
ذلك ليدل على وجوبه قال الفاضل المحشي في اخر الحاشية المتعلقة بقوله الى موضع
اي الى موضع يجب تطهيره في الجملة اما في الوضوء واما في الغسل فليتامل لعل الامر بالتامل
للاشارة الى وجه ضعف الجواب الذي اشار المحشي بقوله اللهم وهو ان المقصود دفع
الالغاء وحمل العبارة على رواية بعض المشايخ لا يكفيه لان دفع الالغاء انما يكون
فيما يجب تطهيره في الوضوء دون الغسل وكون القلفة ليس منه لانها وان كانت في حكم
الظاهر في انتقاض الوضوء ولكنها في حكم الباطن في وجوب التطهير كيف وهما حكمان
مختلفان ويمكن ان يجاب عنه ان من قال بهذه الرواية لا يبعد ان يقول بهذه
الاستلزام بل يجب بناء على ما قيل في كتب الاصول من ان الخارج النجس انما صار حدثا

باعتبار

باعتبار انه مؤثر في التنجيس ذلك الموضع وايجاب تطهيره ثم يتعدى التنجيس وايجاب
التطهير من ذلك الموضع الى كل البدن لانه باعتبار ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي
ثم اقتصر على اعضاء الاربعة في الوضوء دفعا للحرج لكثرة وقوعه وبقي على القياس في الغسل
لندرته فان لم يكن البول النازل في القلفة مؤثرا في التنجيس ذلك الموضع وايجاب
تطهيره لم يكن مؤثرا في انتقاض الوضوء على ما عرفت وهذا خلفا لكون القلفة في حكم
الظاهر في انتقاض الوضوء على هذه الرواية فيجب القول بوجوب تطهيرها قياسا وان
لم يجب استحسانا لان القليل من النجاسة عفو للنص دفعا للحرج فالمراد بوجوب
التطهير في قول الشارح في الوضوء والغسل اعم من ان يكون قياسا واستحسانا قال الفاضل
المحشي في اخر الحاشية المتعلقة بقوله اما اذا كانت منقوضة يجب ايصال الماء الى اثناء
الشعر فليتامل لعل الامر بالتامل للاشارة الى الجواب عن المخالفة بين الرواية الصحيحة
وبين قوله يجب ايصال الماء الى اثناء الشعر وهو ان منقوضة الذوائب على قسمين
احدهما ما تكون مقابلة المعقودة الذوائب وثانيهما ما تكون مقابلة المفتولة
الذوائب فالمراد بها في الرواية الصحيحة ما تقابل المعقودة ولا شك ان بعد ما كانت

مفتولة لا يجب ايصال الماء الى اثنائها سواء كانت منقوضة او معقودة لوجود الحرج والمراد
بها فيما ذكر في الشرح وهو رواية الكفاية والمحيط ما تقابله مفتولة ولا شك ان الذوائب
اذا لم يكن مفتولة يجب ايصال الماء الى اثنائها لعدم الحرج هذا هو التوفيق بين الروايتين
فلا مخالفة بين الرواية الصحيحة وبين قوله يجب ايصال الماء الخ لان وجوب ايصال الماء
على التقدير عدم الفتل كما هو المراد في الرواية المذكورة في الحاشية قال الفاضل المحشي في اخر
الحاشية المتعلقة بقوله بخلاف ما اذا اجنبت الكافرة ثم اسلمت حيث يجب عليها غسل الجنابة
فليتامل لعل الامر بالتامل للاشارة الى وجه استقامة ظاهر الرواية ولا بد ان يعلم اولا وجه
عدم الاستقامة وهو ان في هذه المسئلة ثلاث رواية اوحدها رواية فاضيخان وهي ان الا
ان يجب الغسل عليهما اي على الجنب والحايض اعتبارا ان المعاني الموجبة للغسل الحدث الحاصل
من الانزال والانقطاع وهو امر مستمر يوجد بعد الاسلام ايضا كما اشار اليه المحشي بقوله
فيلزم ان يكون المراد من المعاني الموجبة هو الجنابة وما في معناها وثانيها رواية بعض المشايخ
وهي انه لا يجب الغسل عليهما اعتبارا لما ان المعاني الموجبة هي الانزال والغيبة والانقطاع كما
صرح به المصنف وهي موجودة في حالة الكفر لكن غير مستمر الى وقت الاسلام والكفار لا يخاطبون

بالشرايع

بالشرايع كما اشار المحشي بقوله فلا بعض مشايخنا لا يجب الغسل وثالثها ما ذكره الشارح و
هو رواية امام السرخسي كما اشار اليه المحشي نقلا عن المرغيناني والمبسوط بقوله ان هذا ظاهر
الرواية وهو الاصح من الفرق بين الحايض والجنب حتى يجب الغسل بعد الاسلام على الجنب دون
الحايض بناء على ان العلة الموجبة في الحيض هي الانقطاع وهو غير مستمر وفي الجنابة نفسها وهي
امر مستمر وهذا الفرق غير مستقيم من وجوه الاول ان اعتبار امر غير مستمر في احدهما
دون الاخر ترجيح بلا مرجح كما اشار اليه المحشي بقوله اقول جعل الشارح هيهنا موجب
الغسل نفس الجنابة آه والثاني ان دعوى الاستمرار مبني على الوجود ووجود اصل الجنابة
موقوف على الخطاب وهو معدوم في حالة الكفر وكذلك الجنابة والاستمرار كما اشار اليه المحشي
بقوله وايضا الاستمرار مبني على الوجود الخ والثالث ان اهل الاصول صرحوا بان سبب وجوب
الطهارة اما الحدث او ارادة الصلوة والانقطاع ليس بشيء منهما كما صرح به صاحب البوجندي
ووجه الاستقامة ان مبنى الفرق ان كانت بحسب الظاهر على اعتبار امر مستمر وغير
مستمر لكن في الحقيقة مبني على سبب وجوب الغسل بعد الانقطاع هو ارادة التمكين الوطي
بالنص وهو قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم اي كيف شئتم واما السببية

الى ارادة الصلوة فهي بالقياس على ارادة التمكين الزوج فانه لما احتاج تمكين الزوج الى وجوب

الغسل فلان يحتاج الى ارادة الصلوة الشديد الاحتياج الى الطهارة اولى وارادة التمكين منها

صحيحة في حالة الكفر بل موجودة حكما باعتبار وجود الدليل وهو الانقطاع ولم يجب

عليها الغسل في تلك الحالة اذ الكافرة غير مامورة بالشرايع عندنا وكذا بعد الاسلام وسبب

وجوب الغسل في الجنابة هو ارادة الصلوة فقط وهي لا تصح منها حالة الكفر اصلا وبعد

الاسلام تصح فلهذا يجب الغسل ونسبة السببية الى الانقطاع والجنابة كما فعله الشارح مجاز

من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب لان الانقطاع سبب لارادة التمكين والجنابة سبب لكون

ارادة الصلوة سببا لوجوب الغسل فافترقا مع حصول الاستقامة هذا محصل ما في البرجندي

واليه اشار المحشي بالتامل قال الفاضل المحشي في وسط الحاشية المتعلقة بقوله او غير احد اوصاف

فليتامل بالانصاف وفي آخرها فليتامل واما الاول فللاشارة الى الضابطة في المشاكلة و

اقسامها وهي ان الموافقة بين الكلمات اولى من المخالفة بقدر الامكان واقسامها ثلثة

احدها باعتبار نفسها كزيادة كلمة في احد المتقابلين باعتبار ثبوتها في مقابله جزئي

كما فيما نحن فيه وثانيها المشاكلة باعتبار الوزن كمشاكلة الزلزال بالزلزال وثالثها المشاكلة

باعتبار

باعتبار الحركات اعرابية كانت كجر الجوار او بنائية كما في الحمد لله على ما قال عصام الدين

الاسفرائني في حاشية البيضاوي من انه يجوز فيه القراءة بثلاث اوجه بضم الدال وكسر

اللام على الاصل وكسر الدال لمجاورة اللام ومشاكلتها وضم اللام لمجاورة اللام للدال واما

الثاني فللاعتراض على التوجيه الثاني وهو ان الود كما يحصل باحد الاوصاف يحصل

بذكر جميع الاوصاف ايضا لان التغير جميعها لما لم يمنع جواز التوضي فتغير احد الاوصاف

لا يمنع جوازه بطريق الاولى فالتقييد بالاحد تخصيص بلا مخصص الا ان يقصد

الود صراحة فح كان احد مفيدا قال الفاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة بقوله

والمرق فليتامل لعل الامر بالتامل للاشارة الى جواب آخر وهو ان قوله بالطبخ معطوف

على قوله بغلبة غيره والمرق نظير ما زال طبعه بالطبخ كما هو الظاهر لكن جعل الشارح

نظيرا لما غلب عليه غيره بالطبخ للتنبيه على ان زوال الطبع الماء بالطبخ يستلزم غلبة

غيره الغير بالاجزاء دون العكس قال الفاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة بقوله في قول

القديم فليتامل لعل الامر بالتامل ليظهر لك موضع التفاوت والتساوي بين المحدث و

المتوضي في حق استعمال الماء وعدمه اما الاول فهو قول الثالث المذكور بقوله الطاهر

مع عدم الطهورية ان استعمله المحدث والطاهرية والطهورية ان استعمله المتوضي واما الثاني

فهو القول الاول فهو المذكور بقوله ان حكمه الطاهرية مع عدم الطهورية وان استعمله المتوضي

واما الثالث فهو المذكور بقوله وتارة يقصد هو الطاهرية مع الطهورية وان استعمله المحدث

قال الفاضل المحشي في وسط الحاشية المتعلقة بقوله الاجلد الخنزير والآدمي فليتامل لعل

الامر بالتامل اما الطلب نظير هذه الاستثناء وهو ما قال في النهاية من انه لحو كل انسان ذو اب

وام الا آدم وعيسى فان آدم عليه السلام مستثنى من كليهما وعيسى من احدهما وهو الاب

فكذا فيما نحن فيه استثناء احدهما وهو جلد الخنزير من الامرين الملفوظ والمراد وهما

الطهارة وجواز الاستعمال واستثناء ثانيهما وهو جلد الآدمي من احدهما وهو مراد فقط

واما للاشارة الى جواب آخر بطريق المنع وهو انه لا نسلم ان جلد الآدمي يطهر بالدبغ مطلقا

بل فيه روايتان في الرواية الصحيحة انه لا ينجس بالموت فلا يطهر بالدبغ وحرم استعمال جلده

لكرامته وفي الرواية الخلاصة انه ينجس بالموت فيطهر بالدبغ ويؤيد ما ذكر الخلاصة من انه اذا

وقع قدر ظفر فما فوقها من جلد الانسان في الماء يفسده فيمكن حمل الاستثناء على تلك الرواية

الاول فيكون من الملفوظ لا من المراد قال الفاضل المحشي في وسط الحاشية المتعلقة بقوله

الا المتنفخ

الا المتنفخ بعد نقل من الزيلعي فليتامل لعل الامر بالتامل للاشارة الى حق الاشباه والى وجه

حذف حرف الاستثناء اما الاول فلثبوت التدافع والتناقض بحسب الظاهر بين الاصل

والفائدة لان قوله واما في حق غيره فانه يحكم بنجاستها في الحال من غير اسناد يقتضي ان

لا يلزم غسل ثياب المغسولة بها وقوله حتى اذا كانوا غسلوا ثياب بمائها لا يلزم الا غسلها

يقتضي وجوب غسل ثياب المغسولة بها واما الثاني فلدفع التدافع والتناقض لانه اذا حذف

حرف الاستثناء يصير الكلام حتى اذا كانوا غسلوا الثياب بمائها لا يلزم غسلها وذلك بعينه مفاد الاصل

فاندفع التدافع ويمكن ان يكون اشارة الى عدم الجواز حذف حرف الاستثناء بدلالة اتفاق

النسخ الصحيحة المثبتة على وجودها ونقل صاحب العز عنه فيه كذلك بعينها ثم تايدها

بما في المعراجية وشرح القدوري والى ان حمل العبارة على قول الثالث وتوضيحه ان ماء

البئر التي وجد فيها حيوان انتفخ لها اعتباران احدهما الاحتياط والتنزه ومقتضاه

ان يحكم بنجاستها من ثلاثة ايام ولياليها مطلقا سواء كان في حق الوضوء واعادة الصلوة

وغسل الثياب المغسولة بها او غيرها كالخبز المعجون بمائها وهو قول الاعظم رح وثانيهما نفي

الحرج من الناس رفقا لهم بقوله عليه السلام لا حرج في الدين ومقتضاه ان لا يحكم بنجاستها

الا في حالة الاطلاع مطلقا كالاول فلا يجب اعادة الصلوة وغسل الثياب ولو كل الخبز
المعجون بمائها وهو قولهما فالاول في نهاية الحرج والثاني في نهاية التوسعة فقال
بعض المشايخ بقول الثالث المتوسط بينهما وهو العمل بالاحتياط وهو قول
ابي يوسف في حق اعادة الصلوة وغسل الثياب المغسولة بها وهو اللائق بحال العبادة و
العمل بالتوسعة وهو قولهما في حق غيرهما كاكل الخبز المعجون بها وعبارة الزيلعي محمول
على هذا القول الثالث فيستقيم الاستثناء ولا يجوز حذف حرف الاستثناء وهذا
حاصل ما في بعض المنهيات قال الفاضل المحشي في الحاشية المتعلقة بقوله في باب التيمم فقوله
هو لمحذوف مبتدا اعترض بوجهين الاول ان موضع التعرض اعرابه قبل قوله ضربة و
الثاني ان المبتدا هو الضمير وحده وقد ضم اليه الشارح قوله لمحذوف اقول الاعراب ههنا
هو الرفع ولم يتعرض اليه الشارح بقوله فقوله هو لمحذوف مبتدا لان التعرض للمبتدا هو
التعرض للرفع ضمنا او التزاما لكونه لازما له لان المبتدا لا يكون الا مرفوعا وانما كان
موضع تعرضه قبل قوله ضربة لانه خبره ولا شك ان محل تعرض الاعراب المبتدا
قبل الخبر يعني بلا فاصل وقد تعرض الشارح اليه قبل قوله او صلوة الجنازة الخ هو

ليس بمحل له وانما كان هو الضمير وحده لان المبتدا لكونه قسما من الاسم وهو لا يكون الا مفردا
فانضمام قوله لمحذوف اليه يخرجه عن كونه مبتدا لانه حينئذ يصير مركبا قوله وانا اقول
في جواب الاول الخ حاصل الجواب ان المبادرة لتعرض لاعرابه بان تعرض اليه في قبل موضعه
ليكون طوطية لبيان متعلق قوله في الابتداء وكذا المتعلق قوله وبعد الشروع وقوله للبناء و
لهذا لم يتعرض اليه في شرح قوله في الابتداء بل بعد بيان ظروف الثلاثة كما اشار اليه الشارح
في بيان تقديره وايضا لتوهم خفاء في متعلقها وهو الضمير المبتدا لبعده لفظا ومعنى اما
لفظا فظاهر لوجود الفاصل واما معنا فلان الضماير جوامد وهي لا تصلح ان يكون متعلقا
للظروف فاسبق الى الفهم في بادي الرأي ان قوله في الابتداء متعلق بالخوف لقربه لفظا ومعنا
وهو خلاف المقصود فان قيل اذا لم تصلح ان يكون الضمير متعلق فكيف يصح تعلق قوله في
الابتداء قلنا اذا كان الضمير راجعا الى المصدر وهو ههنا التيمم يصلح ان يكون متعلق
للظروف لانها يكفي في عملها ادنى رائحة الفعل نحو قولهم وما هو عنها بالحديث اي وما
تحدثك عنها بالحديث قوله وفي الجواب الثاني الخ وحاصل الجواب الثاني انه انما انضم
لشدة اتصاله بالمبتدا لكونه عاملا فيه فلا يصلح ذكره فيه بدونه او لدفع التوهم

كونه خبرا له كما قال به الشارح الفاضل الالياس والى كلا الجوابين اشار بقوله وتقديره التيمم
لخوف فوة صلوة العيد في الابتداء ولبعد البناء الشروع ضربة حيث فسر الضمير بالتيمم الذي
هو المصدر ولم يضم اليه قوله لمحذوف قال الفاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة بقوله او برد فليتامل
لعل الامر بالتامل للفرق بين المسئلتين عندهما وهو انه في مسئلة البرد في المصر نذرة الوقوع التي
هي المانع عن جواز التيمم ثابت مع مانع آخر وهو عدم التيقن الضرر بل بمجرد التوهم فيقوى احدهما
بالآخر فلا يجوز التيمم واما في مسئلة عدم الاعطاء فندرة الوقوع المانعة ثابت مع المسح وهو
عدم الماء قطعا حتى لو كان الماء فيه مرجو لا يجوز التيمم اتفاقا فيجوز هذا هو الفرق بين المسئلتين
عندهما بحسب التوجيه والاكتساب قال الفاضل المحشي في وسط الحاشية المتعلقة بقوله
فعليه ان يخلل الاصابع فليتامل لعل الامر بالتامل بعد الجواب للاشارة الى جواب اخرى
والى ضعف الجواب المذكور في الحاشية اما الضعف فلما تقرر في الاصول من ان الاعتبار في النصوص
لعموم اللفظ واطلاقه لا لخصوص المادة فتخصيص النص بما اذا دخل الغبار بين الاصابع
خروج عن الضابطة واما الجواب الآخر فهو ان المقصود في التيمم الاستيعاب بالمسح لا بالتراب
كما يفصح عنه فيما بعده ويحمل قول الشارح فيحتاج الى ضربة الثالثة على الاستحباب والمذكور

في النص بيان ماهية المحوم التيمم فلا مخالفة بينهما كذا في غاية الحواشي قال الفاضل المحشي
في آخر الحاشية المتعلقة في باب التيمم بقوله ويصح قبل الوقت فليتامل لعل الامر بالتامل للتحقق
ويمكن ان يكون للجواب بان القبل ظرف كالوقت والظروف قيود والاصل فيها ان يكون
ان يكون احترازية فلو اكتفى باحدهما يتوهم عدم جواز التيمم في الآخر وهذا خلق فلدفع هذا
التوهم جمع بينهما قال الفاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة في آخر باب التيمم بقوله و
كذا اذا ابى ثم اعطى فليتامل لعل الامر بالتامل للتحقق قال الفاضل المحشي في آخر
باب التيمم بقوله كذا في الهداية وهذا الوجه لا يخلوا عن نوع بعد فليتامل واما وجه
البعد فلان حمل لفظ الهداية على بدل الغلط غلط لانه في الاصطلاح النحاة ان يأتي
به بعد ان غلطت بغيره ويكون المبدل منه مذكورا حقيقة ليكون طوطية الى ذكر
البدل لكنه في حكم تخطية نحو ضربت زيدا حمارا ولفظ الكافي ليس بمذكور على ان لفظ
الهداية لو كان بدلا لكان مقصود وهذا خلق لان عبارة الشرح مذكورة في الكافي دون
الهداية واما الامر بالتامل فللاشارة الى الجواب عن البعد وهو ان المراد ببدل الغلط المعنى
اللغوي دون الاصطلاحي وهو ايراد الشيء في موضع الغير من غير الروية وهو بعيد عن البعد

البعد لاختصاصه بالمعنى الاصطلاحي كما لا يخفى قال الفاضل المحشي رح في بعض المنهيات
ان الثاني اولى من الاول اي جواب الثاني هو الحمل على بدل الغلط اولى من الاول وهو
ان كذا اشارة مسئلة المتن ووجه الاولوية بان ذا اشارة الى موضع القريب والقريب
ما هو المذكور في الشرح دون المتن فافهم قال الفاضل المحشي رح الشارح في شرح قوله في
باب التيمم وقبل طلبه جاز اقول ان اردت ان تستوعب الاقسام الخ واعلم ان هذه
المسئلة على سبعة اقسام لان المصلي بالتيمم لا يخلو اما ان يكون عالما قبل الصلوة على ان
مع رفيقه ماء او يكون عالما في اثناء الصلوة اما الاول فهو على خمسة اقسام لانه اما ان
طلب الماء قبل الصلوة وبعدها جميعا ومنعه او لم يطالب فيهما او طلب قبل الصلوة فقط
وهذا على قسمين لانه اذا طلب قبل الصلوة فلا يخلو ايضا اما لم يعطيه اصلا لا قبل الصلوة
ولا بعدها او لم يعطيه قبل الصلوة ثم اعطاه بعدها او طلب بعد الصلوة فقط فاعطاه
واما الثاني وهو اذا علم في اثناء الصلوة ان مع رفيقه ماء فهو ايضا على قسمين لانه اما ان
يكون له ظن او شك على عدم الاعطاء او ظن على الاعطاء فهذا سبعة اقسام فحكم الاول
الجواز اتفاقا ولم يذكره الشارح لظهوره وحكم الثاني مختلف فيه ففي رواية المبسوط عدم الجواز

الا على قول الحسن بن زياد وعلى رواية الهداية عند ابي يوسف يجوز وعندهما لا يجوز وهي مسئلة المتن
وحكم الثالث وهي ما اذا طلب قبل الصلوة ولم يعطيه اصلا الجواز وهذا ايضا مسئلة المتن وحكم
الرابع وهو ما اذا طلب قبل الصلوة ولم يعطيه ثم اعطاه بعدها جواز الصلوة ونقض التيمم
الا ان ذكره قاضيخان في شرح الزيادات والى هذه المسئلة اشار الشارح بقوله حتى اذا صلى بعد
المنع ثم اعطاه الخ وحكم الخامس ما وهو ما اذا طلب بعد الصلوة فقط فاعطاه عدم جواز
الصلوة بل يلزم الاعادة كذا في فتاوى قاضيخان واشار الشارح بقوله وان رأى خارج الصلوة
ولم يسأله وصلى ثم سأله فان اعطاه بطلت صلوته وحكم السادسة وهو ما اذا علم في الصلوة
فظن او شك انه لم يعطي امضى على صلوته الصلوة ثم ان طلب واعطى بطلت الصلوة وان
لم يطلب فحكمه على خلاف الذي في مسئلة المتن واليه اشار الشارح بقوله واذا في الزيادات
المتيمم المسافر اذا رأى مع رجل ماء كثيرا وهو في الصلوة الخ وحكم السابعة وهو ما اذا علم
في الصلوة وظن انه يعطي يقطع الصلوة ويطلبه على ما ذكره في المبسوط واليه اشار الشارح
واذا غلب على ظنه انه يعطيه قطع الصلوة الخ قال فاضل المحشي رح في آخر الحاشية المتعلقة
بقوله صورتان احدهما الخ فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى الجواب عن تعرض المحشي رح

بان الحكم ببقاء هذه الصورة منوط على الذهول عن عبارة الزيادة الخ وهو قوله وكذا لو اذا ابى
ثم اعطى والا فانها يفهم منه بادي التامل لانه صريح في ان الاعطاء ناقض والاباء متمم و
حاصل الجواب انه ان اريد انها يفهم منه بالمطابقة بان كان تلك العبارة مسوقة لهذه الصورة
قصدا فممنوع كيف وان المسئلة هناك لبيان حكم الاعطاء بعد الاباء بعد الفراغ عن الصلوة
في الصورة الثالثة في الاعطاء هل هو مستند الى ابتداء املا والصورة الباقية لبيان حكم الاعطاء
والاباء ابتداء بعد قطع الصلوة فيما فيه وجوب الامضاء كما هو التصريح به في الزيادة بقوله
مضى على الصلوة لانه صح شروعه فلا يقطع بالشك وان اريد انها يفهم منه بالالتزام كما يؤيد الدليل
فمسلم لكن مراد الشارح بقوله بقي الصورتان البقاء عن البيان بطريق القصد والمطابقة بقرينة
المقام من بيان سائر الاقسام لا بطريق التضمن والالتزام والا فالاقسام كلها يفهم منه لانه لا اعطاء
اذا كان ناقضا في البقاء كان مانعا في الابتداء والاباء لما كان متمما في البقاء كان مصححا في
الابتداء مع مساعدة انضمام الظن والشك قبل الشروع وبعد الفراغ وقبله قال فاضل المحشي رح
في الحاشية المتعلقة في باب المسح بقوله خطوطا بالاصابع مفرجة فليتامل لعل الامر بالتامل للاشارة
للتحقيق ويمكن ان يكون اشارة الى وجه التاويل الخطوط بالخطط وهو ان الاصل بالاحوال

الاشتقاق

عن الاشتقاق فاذا وقعت غير مشتقة كانت مؤولة به او للاعراض وهو ان الخطوط مطلق عن كونها
مرئية او غير مرئية كالخطوط التي تكون اجزاء السطح فتقييدها بالرؤية لا يصح لان الحال شرط و
قيد العامل فيكون تقدير الكلام جاز المسح حال كونه خطوطا مرئية وهذا يقتضي عدم جواز المسح
فيما اذا لم يفرج اصابع اليد مع انه جائز كما صرح به شارح ههنا بقوله فلو لم يفرج الاصابع
لكن مسح مقدار الوجوب جاز فلا يصح الاحتراز به عن القول بتثليث المسح ويختلج في صدري
الجواب لعل ان يكون هو الصواب وهو ان ذو الحال هو الضمير المستتر في جاز راجع الى المسح المسنون
لا الى مطلق المسح كما يدل عليه قوله بالسنة وقول الشارح فيما بعده هذا صفة المسح على وجه
المسنون والمسنون في المسح لا يكون الا خطوطا مرئية فيصح به الاحتراز عن القول بتثليث المسح
قال فاضل المحشي رح في آخر الحاشية المتعلقة بقوله او جورب الثخينين فتامل لعل الامر بالتامل
للتحقيق لوضعه اياه وفي بعض النسخ فليتامل باللام كانه اشارة الى الاعتراض وهو انه لما كان
مدار جواز المسح عنده على التمكن على المشي وهو يتحقق باحد امور الثلاثة الثخانة والتمسك على
الساق والنعل او الجلد فلا حاجة الى اشتراط ستر محل الفرض الذي هو ظهر القدم بما يجوز عليه المسح
فانه زائد عليه عنده ويمكن ان يجاب عنه بالفرق بابي التشبه والالحاق بان الاول يقتضي

المشاركة في بعض الوجوه نحو زيد كالاسد والثاني هو الالحاق يقتضي المشاركة في جميع الوجوه اعم من
ان يكون بطريق الدلالة او القياس اذ لا يجوز الحاق الادنى بالاعلى كما يعلم مما سبق من عبارة
المحشي والمراد هيهنا الالحاق دون التشبيه والمنصوص عليه في جواز المسح هو الخف وغيره انما
يلحق به اذا كان بمعناه من جميع الوجوه ولا شك ان محل الفرض هو ظهر القدم مستور في
الخف مما يجوز به المسح فلا بد ان يكون غيره ايضا كذلك ليكون بمعناه قال فاضل المحشي
في اخر الحاشية المتعلقة بقوله وما زاد على مقدار ثلثة اصابع اليد انما هو بماء المستعمل
فليتامل لعل الامر بالتامل للاشارة الى الجواب وهو ان الفرض محل الاحتياط فيؤثر فيه ادنى شائبة
الاستعمال وهذا الماء وان لم يكن مستعملا لكن لا يخلو عن الشائبة فلا يؤدى به الفرض بخلاف
السنة فانها انحطاط مرتبتها عن مرتبة الفرض لا يؤثر فيها الا حقيقة الاستعمال فرقا بينهما
فالمراد بقوله انما هو بماء المستعمل هو الاستعمال في حق اداء الفرض واما في حق اداء السنة
فليس بمستعمل اصلا فلا يرد الشيء بما ذكره المحشي ويمكن ان يجاب بان شرط الاستعمال احد
الامرين الانفصال والملاقات لكن الاول في حق الغسل والثاني في حق المسح كما يشعر به
عبارة الشارح فيما سبق انه لا يكفي في المسح البلل الباقي في يده بعد مسح عضو من الممسوحات

ونقل المحشي سابق عن المحيط ايضا وما نقله هيهنا من العناية فبناه على مذهب ابو يوسف ره
لان عنده الماء لا يصير مستعملا بالمسح وما ذكره مبني على مذهب محمد ره فان عنده الماء يصير مستعملا
بمجرد الملاقات فلا يرد الاشكال الاول واما الثاني فيمكن الجواب عنه بان كون الشيء مسنونا لا ينفك
الا بطهور اذا لم يعتبره الشارح واما اذا اعتبره كما في مسح الرأس فيتصور هذا حاصل ما في العلوية
قوله دون من عليه الغسل وهو الجنب والحائض والنفساء قال الشارح فيه صورة جنب تيمم
ثم احدث ومعه من الماء ما يتوضا به فتوضا ولبس خفيه ثم مر على ماء يكفي للاغتسال ولم يغتسل
ثم وجد من الماء ما يتوضا به فيتيمم ثانيا للجنابة بعد ذلك توضا ونزع خفيه انتهى هذه
هي المنقولة عن المضمرات اوردها بلفظ قيل للاشارة الى اختلاف الروايات في صورة هذه المسئلة
لا الى الضعف واختلافها باعتبار اختلاف الاحوال لان الجنابة قد يكون مقدما على لبس
الخفين كما في صورة الشارح وقد يكون مؤخرا عنه كما في صورة النهاية وهي انه مسافر يتوضا
ولبس خفين ثم صار جنبا وتيمم للجنابة ثم احدث ووجد ماء يكفي للوضوء لا يجوز له المسح
وان الحدث العارض على الوضوء ولبس الخفين قد يكون مستقلا كما في صورة الشارح والنهاية
او في ضمن الجنابة كما في صورة الكفاية والعناية التي اوردهما المحشي بالنقل احدهما وهي

قول رجل يتوضا ولبس خفيه ثم اجنب ليس له ان يشد خفيه فوق الكعبين ثم يغسل ويمسح وثانيهما
ان المسافر توضا ولبس خفيه ثم اجنب وعنده ماء يكفي للوضوء لا للاغتسال فانه يتوضا ويغسل
رجليه ولا يجوز المسح وانما اختار الشارح صورة المضمرات التي فيها تقديم الجنابة واستقلال
الحدث العارض على الوضوء ولبس الخفين مع ان غيرها اخصر منها لئلا يتوهم جواز المسح في هذه
الصورة لان علة عدم جواز المسح هي سراية الحدث الى القدم والحدث اذا لم يكن في ضمن الجنابة
بل يكون مستقلا لا يكون سارية وكذا الجنابة اذا كانت مقدمة على لبس الخفين لكانت الجنابة
العارضة عليه حاصلة برؤية الماء وهي ضعيفة ولا تكون سارية وحاصل منشاء التوهم ان
الحدث العارض على لبس الخفين انما يكون سارية اذا كان في ضمن الجنابة الاصلية التي تكون
حاصلة بموجباتها فلم توجد علة منها عدم الجواز المسح والحدث في الصورة المذكورة
مستقلا والجنابة غير الاصلية لحصولها برؤية الماء لا بموجباتها فلم توجد علة منها
عدم الجواز المسح فيجوز فاختار الشارح هذه الصورة وحكم فيها بعدم الجواز المسح ليعلم
حكم باقي الصور بطريق الاولى وانما قيدها بقوله ثم مر على ماء يكفي للاغتسال ولم يغتسل
ولم يكتف بما سبق لجواز المسح في هذه القدر اذا احدث لعدم السراية باعتبار وجود المانع

وهو الخفين فضم اليه هذه القيد لتحقق السراية كما في البرجندي وفيما بعد ذلك الى قوله فتيمم
ثانيا للجنابة اختلف النسخ في بعضها ثم احدث ثم وجد من الماء ما يتوضا به وفي بعضها ثم وجد من
الماء ما يتوضا به بانتفاء الحدث وفي بعضها ثم مر على ماء يكفي للاغتسال ولم يغتسل فتيمم للجنابة بانتفاء
فيه الحدث والتوضي جميعا وهذه هي الصحيحة لكنها منقولة من الشارح في البرجندي فعلم ان النسختين
المذكورتين سهو من القلم الناسخ والا كان لهما وجه الصحة وهو ترتب الفائدة وهي في الثانية ان
يكون وجود الماء طهارة للتوضي ونزع الخفين بعد عروض الحدث لذلك الجنب المتيمم ثانيا لسراية
الجنابة الى القدمين بالمرور على الماء الكافي للاغتسال وتنبيها على عدم وجوب التوضي قبل التيمم
لانه تضييع الماء بلا فائدة وفي الاولى مع هذين المذكورتين التنبيه على انتقاض التيمم بالمرور
على الماء الكافي في حق الجنابة والحدث جميعا دون الجنابة وحدها والا لو وجب عليه التوضي بوجود
الحدث الموجب للوضوء ايضا وقيد بقوله تيمم ثانيا للجنابة ليكون الوضوء مفيدا لان الوضوء مع
الجنابة تضييع الماء بلا فائدة ويرد على جميع الصور انه لا يصدق عليها قول المصنف دون من عليه
الغسل لعدم الغسل على الجنب المتيمم واجاب عنه صاحب البرجندي اولا بان المراد بمن عليه الغسل من كان
بحيث لو وجد الماء وجب عليه الغسل ويرد عليه ان على هذا التقدير ينبغي ان لا يجوز المسح

للجنب المتيمم الذى يتوضاء وغسل رجليه ولبس خفيه ثم احدث اذ يصدق عليه انه بحيث لو وجد الماء
يجب عليه الغسل مع انه جاز له المسح لعدم السراية وقد صرح بجوازه فى المضمرات وثانيا بان المراد بمن عليه
الغسل من وجب عليه الغسل بعد ما تخفف لقرينة المقام وفى الصورة النقض وجوب الغسل فيها
قبل لبس الخفين ويرد عليه انه ينبغى ان يجوز المسح فى الصورة الشارح ايضا لان وجوب الغسل قبل
لبس الخفين والصواب عندى فى الجواب ان يقال ان المراد بمن عليه الغسل من وجب عليه الغسل بمجرد
روية الماء مع وجود سراية فيتمل جميع الصور ولا يرد النقض بصورة الجنب المتيمم المذكورة لعدم
السراية فيها لارتفاع الجنابة عن اعضاء الوضوء بالتوضى السابق على التيمم بقرينة ايراده بصيغة
الماضى والماضى لا يكون الا نسبة الا ما قبل التيمم فيكون من قبيل قولهم ويجوز الصلوة للمتيمم الذى
فقد الماء بخلاف صورة الشرح فان التوضى مؤخر عن التيمم بقرينة فاء التعقيب فلا يرتفع الجنابة
عن اعضاء الوضوء فيها بالتوضى فبوجود الماء ما به الكفاية يثبت السراية فلهذا لا يجوز
فيها المسح قال مولانا الفاضل شيخ محمد البنوى وحاصله ان الجنب المتيمم المتوضى لما رأى ماء كافيا
للاغتسال بطل التيمم وسحه ونزل الحدث الى الرجل فعاد جنبا كانه اجنب الآن فاذا توضاء وغسل
رجليه ولا يمسح هكذا قال جماعة من الفقهاء وفيه نظر فانه لما توضاء وغسل رجليه اولا

زالت

زالت الجنابة عن اعضاء الوضوء حتى لو وجد الماء كان عليه غسل باقى جسده لان البدن يتجزى فى
الطهارة وان لم يتجزى فى الحدث والجنابة فبمروره على ماء كاف للغسل ينتقض تيممه فى حق الجنابة دون
الحدث لانه متوضى سقطت جنابته عن اعضائه بالماء فاذا كان كذا لك فله ان تيمم للجنابة و
توضاء للحدث وكلما يتوضاء يمسح على خفيه لانه لبسهما على طهارة كاملة الا انه اذا مضت مدة
مسحه يغسل رجليه ومعنى قوله من وجب عليه الغسل انه وجب عليه غسل الرجلين للجنابة
وهذه التوضى هو المذكورة فى الصورة المذكورة ليس كذا لك وصورة المخفف اجنب ولم يجد ماء
فانه تيمم فاذا وجد ماء كافيا للوضوء فقط يتوضاء للحدث لانه انتقض تيممه فى حق الحدث
برويته الماء كاف لوضوئه ولا يمسح بل يغسل رجليه للجنابة ويمكن ان يجاب عنه ان ورود هذا
النظر على تلك الصورة المذكورة المشهورة للفقهاء فرئيه بلا مرئيه ومنشاءه عدم الفرق
بين الجنب المتوضى المتيمم وبين الجنب المتيمم المتوضى وبينهما فرق حيث يجوز المسح على
الخفين فى الاولى دون الثانى فان ازالة الجنابة بالتوضى يتفرع على وجودها وهى
موجودة فى الصورة الاولى دون الثانى لرفعها بالتيمم وازالة المعدوم معدوم فبمروره
على الماء الكافى ينقض التيمم فى حق الجنابة والحدث جميعا كانه اجنب الآن حتى لو وجد

+

الماء ان كان كافيا عليه غسل جميع البدن لما مر ان البدن لا يتجزى فى الحدث والجنابة ولعدم ازالتها
عن اعضاء الوضوء بالتوضى كيف ولو زالت عنها به انتقض التيمم بالمرور على الماء الكافى فى حق
الجنابة وحدها دون الحدث لو وجب عليه التوضى عند عروض الحدث بعد المرور على الماء الكافى
والتيمم للجنابة بناء على ما مر فى باب التيمم بقوله اما اذا كان مع الحدث الجنابة حدث يوجب الوضوء يجب عليه
التوضى لهذا قال الشارح فى المسئلة المعهودة وان كفى لاحدهما بعينه غسله والا تيمم باطل و
الملزوم مثله ويؤيده النسخة ثم احدث ثم وجد من الماء ما يتوضا به فتيمم ثانيا للجنابة حيث
لم يتعرض فيها للتوضى مع وجود الماء وعروض الحدث الموجبة للوضوء واذا ثبت الفرق فان
فى صورة الفقهاء ينقض التيمم بالمرور على الماء الكافى فى حق الجنابة والحدث جميعا اندفع النظر و
العجب من علو شانه عدم الفرق بين الصورتين وتغير العبارة وعدم التامل فيما سبق من المسائل
فى باب التيمم وتصوير المسئلة بقوله اجنب ولم يجد ماء فانه تيمم فاذا وجد ماء كافيا للوضوء يتوضأ

للحدث لانه انتقض التيمم فى حق الحدث برويته الماء الكافى للوضوء ولا يمسح بل يغسل رجليه وقد قال
الشارح فى باب التيمم حتى اذا كان للجنب ماء يكفى للوضوء لا للغسل تيمم ولا يجب عليه التوضى عندنا

خلافا

خلافا للشافعى فانه يعلم منه ان الجنب المتيمم اذا وجد الماء الكافى للوضوء لا ينقض التيمم
مطلقا لا فى حق الحدث ولا فى حق الجنابة قال فاضل المحشى فى آخر الكتابة المتعلقة بقوله اوجبتا
فليتامل لعل وجهه انه يبقى ههنا بحث وهو انه لم لا يجوز ان يكون رأى الاعظم
ان مدار جواز المسح هو امكان المشى وهو لا يتوقف على كون ظهر القدم مستورا بما يجوز المسح
عليه بل اذا كان الجورب غير الثخينين منعلا بما يحتمل المشى المذكور يجوز المسح عنده سواء كان
على ظهر القدم ثخينا اولا وح يكون عدم ارتضائه برأيهما صاحبيه بسبب جعلهما مدار جواز
المسح على الثخانة دون امكان المشى هكذا فى بعض المنهيات قال الشارح فى المختصر وشرطه كونهما
ملبوسين على طهر تام وقت الحدث قال الشارح الا الياس فى شرحه اى ينبغى ان يكون وضوئه
تام وقت الحدث وكلمة ينبغى بمعنى يجب فلا يرد انها تنبئ عن التخلف فى بعض المواد وهو
ينافى الشرطية فانها يقتضى الوجوب وعدم التخلف وتفسير الطهر بالوضوء اشارة الى انه من قبيل
ذكر العام وارادة الخاص كما فى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن ان الضمير فيه راجع الى المطلقات
المطلقة والمراد بها رجعية قال وقت الحدث اى قبل الحدث اورد فى التفسير صيغة التصغير الدالة
على القرب للتنبه على ان اضافة الوقت الى الحدث بعلاقة القرب والاتصال فتكون من قبيل بلاد

المشرق وبلاد المغرب بعلاقة الظرفية فلا يرد ان الظرف الزماني اذا اضيف الى الحدث يكون ظرف المتعلق والمضاف
اليه جميعا نحو انت طالق يوم يقدم زيد ينبغي ان يكون الوقت الواحد ظرف الحدث والطهر التام جميعا
وهو محال للتضاد والعناد جميعا بينهما قوله لكنه تساهل اعتذار عن عدم الذكر قبل الحدث
مقام وقت الحدث يعني كان الحق ان يقول قبل الحدث لكنه تساهل وفسر الشارح التساهل
بقوله وشرط طهر التام وقت الحدث قوله مبالغة بالنصب مفعول له لقوله وشرط طهر التام
فيكون علة التساهل ايضا يعني المصنف تساهل بان اشترط الطهر التام وقت الحدث لاجل المبالغة في
اتصال الوضوء التام بالحدث لتكون مبالغة في رد قول الخصم وهو اشتراط التام الطهر التام وقت اللبس
واعلم ان عبارة القوم الخ جواب سوال وهو ان عبارة المشهورة عند الجمهور هيهنا اذا
لبسهما على طهارة كاملة فما وجه العدول عن المشهور عند الجمهور الى غيره وحاصل الجواب
ان وجه العدول هو العدول فيها عن مذهبه والقول على مذهب الخصم لعدم انطباقه على
الصورتين مع جواز المسح على مذهب الامام قوله فيصح ان يقال آه الفاء للتفريع اي لما كانت
الطهارة في الصورتين تامة وقت بقاء اللبس لا وقت حدوثه فيصح ان يقال فيهما ملبوسين
على طهارة كاملة وقت الحدث ولا يصح ان يقال لبسهما على طهارة كاملة وقت الحدث لان

الفعل

الفعل وهو هيهنا لبسهما دال على الحدث لا قترانه بزمان وهو دليل الحدث فيكون معنى قوله
لبسهما على طهارة كاملة اي احدث لبسهما على طهارة كاملة فلا يصدق على الصورتين لعدم حدوث
اللبس فيهما على طهارة كاملة والاسم وهو هيهنا ملبوسان دال على الاستمرار والدوام لعدم
بالزمان فيكون معنى قول المصنف كونهما ملبوسين اي كونهما مستمرا باقيا على لبسهما على طهر
تام وقت الحدث فيصدق على الصورتين لتمام الطهر فيهما وقت بقاء اللبس وهو وقت الحدث
وان لم يكن تاما في الابتداء وهو وقت حدوث اللبس قوله وقد يقال على طهر ظرف مستقر
الخ جواب سوال وهو ان عبارة القوم لما لم يكن مطابقا على مذهبهم لخروج الصورتين
مع جواز المسح فيهما ينبغي ان يكون فاسدا وحاصل الجواب ان عبارة القوم انما لا يصدق على
الصورتين اذا كان على طهر ظرف اللغو متعلقا بمذكور وهو لبسهما الدال على الحدث واما اذا
كان ظرف مستقر متعلقا بمحذوف وهو مشتملا وظرف باعتبار المتعلق وقع حالا من فاعل
لبسهما وهو الضمير المستتر فيه راجع الى المتوضي وكان تقديره لبسهما المتوضي حال كونه مشتملا
على طهر تام وقت الحدث فيصح عبارة القوم ايضا ويصدق على الصورتين لانه يصير اشتمال
المتوضي على طهر التام شرطا وقت الحدث لا وقت حدوث اللبس قوله ولو نوقش اي ولو

اي ولو اعترض على توجيه صحة عبارة القوم بان شرط صحة الحالية اتحاد الزمان الحال وعاملها
وهو اللبس وهيهنا ليس كذلك لان زمان اللبس مقدم على زمان الاشتمال على الطهر التام فلا يصح
الحالية وعبارة القوم ايضا لابتنائها عليها قوله جعلنا الحال مقدرة جزاء لقوله ولو نوقش
وجوابا لدا اي ولو اعترض كذا اجبنا بجعل الحال المقدرة وحاصل الجواب ان الحال على قسمين
محققة ومقدرة فالاول ما يكون اتحاد الزمان فيها حقيقة لا مقدرة نحو جائني زيد راكبا
والثاني ما يكون اتحاد الزمان فيها تقديرا وفرضا كما في قوله تعالى فادخلوها خالدين فان
زمان الخلود عقيب الدخول لكن قدر متحدا لوجوده بعد دخول قطعا ونحو قولهم خط هذه
الثوب قميصا واتحاد الزمان حقيقة شرط للحال المحققة دون المقدرة وهي هيهنا مقدرة
قوله بمعنى وجوده وقت الحدث قطعا الظرف متعلق بالجعل وبيان شرط كون الحال المقدرة
وهي هيهنا مقدرة وهو كون مضمونها في الاستقبال قطعا ولا شك ان وجود الاشتمال على طهر
التام قطعي قوله بل يجب ان يكون الحال مقدرة اضراب عن جواز المفهوم من اسناد الجعل
الى المتكلم الى الوجوب لعدم صحة المحققة لان زمان اللبس ووقت الحدث لا يجتمعان وتعين
احد الاحتمالين في ذات الوجهين يوجب تعيين الآخر وجوبا قوله هذا مفعول لفعل محذوف

الآخر

اي خذ هذا قوله مع انه لا يظهر في قوله ملبوسين على طهر التام ما يكون على طهر التام حالا عنه
الظرف باعتبار المتعلق وهو مقارنة حال من هذا اي خذ ما ذكرنا من توجيه صحة عبارة القوم
حال كونه مقارنا بعدم ظهور ذي الحال في قوله ملبوسين والغرض منه دفع الاعتراض وهو انه
لما صحت عبارة القوم يرد ما ورد عليه ابتداء من انه ما وجه العدول من عبارة المشهور عند
الجمهور الى غيره وحاصل الدفع ان صحة عبارة القوم مبنية على الحالية المبنية صحتها على
ارتكاب تلك تكليفات والاحتياج الى المقدرة بخلاف عبارة المصنف فانها تصح بلا تكلف
واحتياج الى صحة الحالية بلا لا تصح لعدم ما يصح على طهر تام حالا عنه وهي صحيحة فلهذا
اختارها وعدل عما هو المشهور والضمير في قوله ملبوسين راجع الى الخفين والاشتمال على
طهر التام صفة المتوضي دون الخفين فلا يصح الحال عنه هذا حاصل ما في الشرح ويمكن توجيه
صحة عبارة القوم بوجه الآخر وهو ما قال فاضل الجلبي من ان موصوف وهو الطهر مطلقا
ناظر الى اللبس وصفته وهي الاتمام راجعة الى ما بعدها وهو وقت الحدث والا يكون هذا
القيد مستدركا فيصدق عبارة القوم على الصورتين وان كان فيها الظرف لغوا وما قال صاحب
الهداية في كتاب الايمان ان كل الشيء كان له دوام يكون لبقائه حكم الابتداء كما في قوله

لا يركب او لا يلبس وهو راكبا او لابسا فانه يحنث وان كان القياس عدم الحنث لعدم حدوث
الركوب واللبس الذى هو المدلول الفعل لكن الشرع اعطى للبقاء حكم الحدوث والابتداء وكذلك
لتمام الطهر وان كان فى حالة البقاء لكن اعطى له حكم الابتداء فكانه احدث وقت حدوث
اللبس فيصدق عبارة القوم على الصورتين لكن الكل من الجوابين ضعيف واما الثانى فظاهر لان
كون البقاء له حكم الابتداء ليس بكلية بل هى مختصة فى باب الايمان لانها مبنية على العرف
فلا يجرى فى غيرها واما الاول فلان ارجاع الصفة الكاملة الموصوف الى غير ما يرجع اليه الموصوف
غير معهود فى كلامهم على ان هذا القيد كما يكون للاحتراز عن غسل الرجلين فقط كذا
كذالك يكون للاحتراز عن التيمم فانه ناقص نظرا الى انه خلف ضرورى وعن التوضى
بنبيذ التمر فان المتوضى به لا يجوز له المسح فى رواية عن ابى يوسف فانه ليس بطهر التام حيث
يحتاج فيه الى التيمم ايضا وهذا الاحتراز انما يصح اذا كان تمام الطهر وقت اللبس ولهذا
قال المصنف فى شرح الوقاية ان قوله ملبوسين احسن من عبارتهم اذا لبسهما على طهارة كاملة
فصيغة اسم التفضيل صريحة فى ان عبارتهم لا يخلو عن نوع حسن وعبارته لا يخلو عن نوع
فضل وقول المصلح فيها ولا يصح ان يقال لبسهما على طهارة كاملة بمعنى لا يحسن مجازا او بناء

الكلامين

الكلامين فيه على النظرين اما الاول فعلى التفريق بين الصفة والموصوف فى الارجاع و
اما الثانى فعلى عدمه وفى عبارتهم اشارة الى النظرين ايضا والاشكال فى كلامه تدافع حين
قال المحشى فى آخر الحاشية المتعلقة بقوله فى آخر باب الحيض فيكون طهرها عشرين يوما
فليتامل لعل الامر بالتامل للتحقيق وتفحص من النساء ان الغالب فى كل شهر حيضهن مرة
مرة واحدة ويمكن ان يكون للاعتراض وهو انه يعلم من هيهنا ان الطهر المستمر مبتدأة كانت
او معتادة يقدر بعشرين يوما ومما سبق فى مسئلة نصب العادة انه يقدر بستة اشهر الا
ساعة على الاصح فبين كلامى الشارح تدافع ويمكن ان يجاب ان تقدير الطهر المستمرة هناك
فى حق انقضاء العدة وهيهنا فى حق ساير الاحكام اخذا بالاحتياط فلا منافاة قال فاضل
المحشى فى آخر الحاشية المتعلقة بقوله وقد ذكر ان المعتادة اللتى عادتها الخ فليتامل لعل الامر
بالتامل للاعتراض على كل من الوجوه الثلاثة اما الثلاثة فلان التوفيق بين المسئلتين بالفرق
بين المبتدأة والمعتادة بان الطهر المتخلل الفاسد فاصل فى الثانى دون الاولى تحكم يابى عنه
اطلاق الحديث وعبارة السلف وتصويب المحشى لقول البركوى سابقا نقلا عن العناية با

بالمعتادة وقال ان تصوير البداية والختم معا بالطهر لا يمكن الا فيمن لها عادة معروفة
وايضا يلزم ان يكون اقل مدة الحيض فى حق المعتادة يوما واحدا وهو خلاف النص والاجماع
واما الثانى فلان الحمل يابى عنه قول الشارح فيما سبق فان كان اقل من ثلاثة ايام
لا يفصل بينهما بل هو كالدم المتوالى اجماعا واما الثالث فلان الطهر المتخلل وان
كان طهرا حسا لكنه دم شرعا حكما لقوله عليه السلام الطهر المتخلل بين الدمين
دم كوجود الادمى بين العدمين عدم والصلوة والصوم من حقوق الشارع
فيجب ان يبنى على حكمه لا على حسى مع ان الاحتياط فى الترك لان السجدة بدون
الطهارة يورث شبهة الكفر وبالجملة ان جميع الاجوبة لا يخلو عن الضعف
وخدشة واليه اشار الشارح بقوله وقد ذكر على صيغة المجهول قال
الشارح فى باب الحيض فى شرح قول المصنف ولا حد لاكثره الا لنصب العادة وفى بعض
النسخ عند نصب العادة فاللام وكلمة عند بمعنى الوقت كقولك اتيتك لطلوع
الشمس او عند طلوع الشمس اى وقت طلوعها والمضاف اليه محذوف اى الا

ودر

اى الا وقت الحاجة الى نصب العادة وهذا لا يتصور الا فى حق المبتدأة المستمرة والمعتادة
كذلك المطلقة الضالة المتحيرة غير المتحيرة المريدة للزوج مستمرة الدم لانها اذا لم يكن
مستمرة مطلقة لا تكون محتاجة الى انقضاء العدة كما اذا كانت مطلقة لكن غير
مريدة للزوج وان لم يكن ضالة لكانت ذاكرة لعادتها فيمكن العمل على عادتها وان لم
تكن غير متحيرة بل كانت متحيرة فتعمل على التحرى وان اذا لم تكن مستمرة الدم لكانت معلومة
الحكم لعادة واحترز بقوله نصب العادة عن استصحاب العادة لان مستصحبة العادة
معروفة بنفسها فلا حاجة الى تقديرها وتقدير الحد لاكثر الطهر عند نصب العادة فى
مذهب الجمهور خلافا للقاضى ابو الحازم البخارى وابو عصمة سعد ابن معاذ المروزى
لما ان المقادير يعرف بالسماع وحد اكثر مدة الطهر غير مسموع فعندهما لا
تنقضى عدة المستمرة حتى الموت وللجمهور ان فى عدم حد تقدير حد اكثر مدة الطهر
عند الحاجة الى نصب العادة تعطيل حقوق العباد من النكاح والاستيلاد والوطى
وكذا فى حقوق الشارع وذا باطل فلا بد من تقديره ثم اختلفوا فى تقديره
قال الحاكم الشهيد يقدر بشهرين لان العادة من المعاودة ولا معاودة للطهر والحيض فى

الا في الشهرين فيقدر بهما وقال محمد بن سماعة يقدر بسبعة وعشرين يوما لان الغالب في بنات
الادم الحيض كل شهر وقدرنا الشهر بثلاثين يوما فالثلاثة منه للحيض لانه متيقن
فبقي سبعة وعشرين للطهر وقال محمد بن شجاعة يقدر بتسعة عشر يوما وقدر الشهر
بتسعة وعشرين يوما والعشرة للحيض فبقي تسعة عشر للطهر وقال محمد بن ابراهيم الميداني
يقدر بستة اشهر الا ساعة لان بنات الادم عليه السلام مجبولة على ان الطهر الحايل انقص
من الطهر الحامل واقل مدة الحمل ستة اشهر فنقص عنه طهر الحايل بساعة وهذا هو
المختار للشارح النحرير قال الشارح الالياسي ومن اصل ابي يوسف انه يجوز بداية الحيض
بالطهر ويجوز ختمه بالطهر بالشرط ان يكون قبل الطهر وبعده دم وان كان بعده
دم ولم يكن قبله دم يجوز ختم الحيض بالطهر ولا يجوز بدايته به وان كان قبله دم
ولم يكن بعده دم يجوز بداية الحيض بالطهر ولا يجوز ختمه به الضمير في قوله وان كان
بعده دم راجع الى الختم وفي قوله لم يكن قبله دم راجع الى البداية فيكون المعنى وان كان
بعد ختم الحيض دم ولم يكن قبله بداية الحيض دم بل نفس البداية يكون دم يجوز
بداية الحيض بالطهر ولا يجوز ختمه به والضمير في قوله وان كان قبله دم راجع

الى البداية

وفي قوله ولم يكن بعده دم راجع الى الختم فيكون المعنى وان كان قبل بداية الحيض دم ولم يكن بعد
ختم الحيض دم بل نفس الختم يكون دم يجوز بداية الحيض بالطهر ولا يجوز ختمه به وهذه
التوجيه وان كانت مفهومة من كلام البرجندي لكن فيها تفكيك الضماير وانتشارها
فالتوجيه الشريفة ما يفهم من كلام الجلبي من ان الضماير كلها راجعة الى الطهر لكن الطهر
المذكور صراحة بمعناه وفي ضمن ارجاع الضماير يراد به مدة عادتها الخمسة ايام
مثلا فيكون المعنى وان كان بعد مدة عادتها دم ولم يكن قبلها دم بل يكون عين اول
ايام عادتها دم يجوز ختم الحيض بالطهر ولا يجوز بدايته به وان كان قبل مدة عادتها
دم ولم يكن بعدها دم بل يكون نفس اخر ايام عادتها دم يجوز بداية الحيض بالطهر
ولا يجوز ختمه به فعلى هذا يكون ارجاع الضمير بطريق الاستخدام وهو من المحسنات
البديعة اللتي يكون من جملة ما يفاخر في كل فن بها قوله ومن اصله ان يجعل
زمان كله طهر حيضا باحاطة الدمين بالطهر كما يجعل زمان بعضه طهر حيضا
فيصور فيه اربع صور وهي انه يجوز بداية الحيض وختمه كلاهما بالطهر و
كلاهما بالدم واحدهما بالطهر والاخر بالدم والصورة الجامعة امرأة لها عادة ان تحيض

في كل شهر خمسة ايام مثلا فرأت من اول شهر يوما دما ثم طهرت ثلثة عشر يوما ثم رأت يوما
دما فان كانت عادتها الخمسة اللتي كانت في اول شهر يكون بداية الحيض بالدم وختمه
بالطهر وان كانت هي الخمسة اللتي بعد العشرة يكون ختمه بالدم وبدايته بالطهر و
ان كانت هي الخمسة المتوسطة تكون كلاهما بالطهر وان رأت في تلك الخمسة يوما
دما الى ان يجاوز العشرة تكون كلاهما بالدم قوله وبيانه من المسايل مبتدأة الخ
والضمير في قوله وبيانه راجع الى مذهب ابي يوسف لا الى اصل في قوله ومن اصله ان
يجعل آه لان صورة المبتدأة لا تكون مثالا لجعل الزمان الذي يكون كله طهرا حيضا بل يكون
مثالا لجعل الزمان الذي يكون بعضه طهرا حيضا فلو رجع الضمير الى الاصل كما هو الظاهر
يلزم عدم المطابقة بين المثال والممثل وذا باطل وانما وضع صورة المسئلة في المبتدأة
وبين لها صورتين من صور الاربعة احدهما ما كانت بداية الحيض بالدم وختمه
بالطهر والثاني ما كان كلاهما بالدم تنبيها على ان الباقي من الصور الاربعة وهو
ما كانت الختم والبداية كلاهما بالطهر او كان الختم بالدم والبداية بالطهر لا يتصور في
المبتدأة بل هو من خصايص المعتادة كما صرح به الفاضل المحشي قوله واذا كانت هذا في جميع

المدة

المدة ثبت في اولها بطريق الاولى لكن اذا وجد الشرط اورد هذه العبارة لبيان الفرق بين مذهب
ابي يوسف وساير المذاهب في هذا الحكم اي في كون الطهر صورة حيضا حكما فكلمة هذا
اشارة الى هذا الحكم والمراد بجميع المدة جميع مدة الحيض وثبت جزاء للشرط والضمير فيه
راجع الى هذا الحكم فيكون المعنى واذا كان هذا الحكم وهو كون الطهر صورة حيضا حكما ثابتا
في جميع مدة الحيض بان كان جميع مدة الحيض طهر وحكم بانها حيض كما يتصور على مذهب
ابي يوسف وثبت هذا الحكم في اول مدة الحيض واخرها بطريق الاولى لقلة الطهر فيها
واذا كان هذا الحكم ثابتا في اول مدة الحيض وآخرها فقط لا يلزم ان يثبت هذا الحكم في جميع
مدة الحيض لكثرتها كما لا يتصور على ساير المذاهب فيكون هذا الحكم على مذهب ابي يوسف
عاما يتناول جميع المدة واولها وآخرها وعلى ساير المذاهب خاصا بالاول والاخر ولا
يتناول جميع المدة فصورة ما اذا كانت هذا الحكم في جميع المدة ما ذكره الفاضل المحشي
وهو قوله امرأة عادتها في الحيض كل شهر خمسة فرأت قبل ايامها يوما دما ثم طهرت خمسة
ثم رأت يوما دما فعند ابي يوسف الخمسة حيضا اذا جاوز الدم العشرة فجميع مدة
الحيض طهر صورة صارت عنده حيضا حكما وصورة ما اذا كانت هذا الحكم في اولها

واخرها طهر امرأة رأت يوما دما ثم يوما طهرا ثم يوما دما ثم اربعة طهرا ثم يوما دما ثم يوما
طهرا ثم يوما دما فهذه عشرة ايام وهي جميع مدة الحيض وفي اولها واخرها طهر صورة
وهو اليوم الواحد صار حيضا حكما بالاتفاق قال الفاضل المحشي في الحاشية الم
المتعلقة في باب الانجاس بقوله وبول الحمار فتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى
وجه خطأ الشرح حيث حكم في بول الفارة والخفاش بعدم النجاسة لعلة الضرورة
مع انها في الهرة اظهر منهما لانهما وان كانا يتخللان في مضايق وحياطات البناء والفوق
من غير الوقوف لكن الهرة للاستيناس والمخالطة بالناس وتحرفها في البيوت والتلازم بها
في الصعود والهبوط والورود بخلاف الفارة والخفاش لانهما لا يحاش مجبولتان
على النفرة في المعاش فهي في ثبوة العلة اقوى فترتب هذا الحكم احرى اي افضل مع ان في
الرواية القنية عن محمد ره ان بول الهرة طاهر ليس بنجسة وهو ان بول الهرة في الحكم
ايضا كذلك لكن علة تخصيصهما بالذكر في هذه الرواية دونها كون الضرورة علة
توقف الطهارة وزوال النجاسة انما تعلم من حديث الطوف الهرة فكأنها
حكمها مقيسا على حكمها وايراد الاصول في طرف نقد احكام الفرع قلب المشروع

فان قلت

فان قلت فعلى هذا ينبغي ان يكون بول الهرة طاهرة وهي مخالف لما صرح به الشارح من انه نجس
نجاسة غليظة قلت ان المقيس عليه في هذا الحكم هو ذكورها دون الاناث والمراد با
الهرة المذكورة بالشرح هو الانثى منها فان بولها نجس بالاجماع لعدم الضرورة وامكان
التحرز والتحاشي منها دون الذكور فانها ترمي به في العيون والمروي قال الفاضل المحشي
في آخر الحاشية المتعلقة في باب الانجاس بقوله لان فيه مظنة الخروج فتامل وجه للتحقيق
ايضا ويمكن ان يكون للاعتراض وهو انه كان عليه استثناء الاعمى والكرايض لانهما
في كونهما مظنة الخروج اقوى واحرى ويمكن ان يجاب بانه ترك استثنائهما اعتمادا
على فهم المبتدي لكونه معلوما بالمقايسة قال الفاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة
في كتاب الصلوة بقوله وترسم خطا ستقيما فتامل لعل الامر بالتامل للتحقيق في معنى
التعقيب ويمكن ان يكون اشارة الى الجواب وهو انه لا نسلم انه معطوف على قوله فتنصف
القوس بل على قوله وترسم عليها دائرة المعطوف على قوله ان تستوي الارض الذي هو
خبر لقوله وطريقه فتكون من قبيل عطف الخبر على الخبر وهو لا يكون الا بالواو
وان سلم فلا نسلم ان الفاء تدخل على كل ما يتاخر بل تدخل على الحكم المؤخر عن العلة

وهيهنا كل واحد من تعيين النصف وترسم الخط شرط التنصيف فكان عطف شرط على الشرط
وهو لا يكون الا بالواو ولكن لست الى ظهور وجه دعوى الظهور مع كون الفاء في غاية الفتوى
قال الفاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة في كتاب الصلوة بقوله وكره النفل اذا خرج
الامام لخطبة الجمعة فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى الجواب وهو ان هذه المسئلة
مبنية على مذهب محمد ره ولا نسلم بناء المتن على مذهب الامام ره في جميع المسايل بناء التي
على الفتوى بان يورد فيه المسايل المفتى بها وهو لا يختص بمذهب دون مذهب الا
ترى في كتاب الصلوة وللعشاء منه وللعشاء للوتر مما بعد العشاء الى الفجر انها مبني على
مذهبهما لان عنده وقت الوتر وهو وقت العشاء وكما صرح به الفاضل المحشي
بقوله في كتاب الطهارة وما ليس بحدث ليس بنجس مبني على مذهب ابو يوسف ره كما صرح
به البرجندي بقوله وهذه القضية الكلية مروية عن ابو يوسف ره ولو سلم فاطلاق
المكروه على الحرام هيهنا لاشتراكهما في العقاب على فاعلهما فيكون من قبيل اطلاق الواجب على الفرض
لاشتراكهما في العقاب على تاركهما مع الواجب غير الفرض عند الكل واطلاق الحرام على الكره في
في الجمعة للاشعار بانه تحريمة لا تنزيهية ويمكن ان يجاب ان الصلوة حال خروج الخطيب

قبل

قبل الشروع في الخطبة مكروهة وبعد الشروع محرمة فلا تناقض قال الفاضل المحشي في
آخر الحاشية المتعلقة في كتاب الصلوة بقوله لخطبة الجمعة فليتامل لعل الامر بالتامل
للتحقيق ويمكن ان يكون اشارة الى وجه نفي الخطبة عنهما عند الاعظم ره هو عدم
النقل والتوارث عن الصحابة ويمكن ان يكون اشارة الى خلاف الشافعي ره فانه يجوز
عنده تحية المسجد في خطبة الجمعة بناء على ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يخطب فدخل رجل
فامره بتحية المسجد فصلى ركعتين ولنا ان النصوص واردة في فرضية الاستماع فلا يعارضها
خبر الواحد وان الامر بالمعروف فرض مع انه حرام فيها ولان النبي عليه السلام قال اذا قلت
لصاحبك انصت والامام يخطب فقد لغوت فاظنك بالتحية والمحرم مقدم على المبيح
فوجب تركه وليس فيما روى دلالة ايضا على ان النبي عليه السلام يخطب وقد صلى بل يحتمل
ان النبي عليه السلام امسك عنها حتى يفرغ هو عن التحية بل هو الظاهر من امره بها الا ان
الامر كلام والكلام ينافي الخطبة والمقطوع به لا يترك بالمحتمل كذا في التبيين قوله في كتاب
الصلوة الوقت للفجر من الصبح المعترض الى طلوع الذكاء والظهر من زوالها الى بلوغ ظل
ظل كل شيء مثليه سوى فيء الزوال وانما بدء ببيان المواقيت في كتاب الصلوة لان الوقت

سبب لوجوب الصلوة وشرط لادائها وظرف للمؤدى فيكون البحث عنها راجعة الى الصلوة

فلا يرد ان عنوان الباب لا يطابق المعنون واعلم ان اسباب وجوب العبادة في الحقيقة

هى النعم لكونها شرعت مجازاة للنعم دون الاوقات لعدم المناسبة وهى نازلة في كل

زمان وبالة دائرة على كل انسان في كل اوان فالقياس يقتضى استيعاب الاوقات

في العبادة لكن الشارع اقتصر على بعضها لقصور طاقة العباد وفتور قوتها فضلا من

الله تعالى ومنة منه واقتصر الصلوة على اوقات الخمسة واقيمت الوقت لكونها محل

لحدوث النعم مقامها في السببية تيسرا والدليل على فرضيتها وكونها خمسا قوله تعالى حافظوا

على الصلوات والصلوة الوسطى فان الامر يدل على الفرضية وعطف الوسطى على الجمع يقتضي

كونها خمسا لان العطف للمغايرة واقل عدد الذى يكون الوسطى فيه مغايرة للجمع هو الخمسة

لعدم الوسطى في الاربعة وعدم المغايرة في الثلثة وانما قدم وقت الفجر لانه اول صلوة النهار

ولعدم الاختلاف في اوله وآخره والمراد بمحافظتها ادائها في اوقاتها وهو على قسمين احدهما

بطريق الرخصة وهى الاتيان بها في جزء منها والثانى بطريق العزيمة وهى استيعاب

الوقت بالصلوة ولا بد لعازم العزيمة من معرفة اول وقت الصلوة وآخره ليتمكن من الاداء

بطريق العزيمة ولما كان اول وقت الفجر معلوم وكذا آخره فلا بد من بيان اول وقت الظهر وهو

وقت الزوال وهو على قسمين احدهما الزوال في علم الله والثانى الزوال في علم العباد ومدار

ارتكاب التكاليف على الثانى دون الاول لعدم جواز التكاليف على الطاعة من غير الطاقة

ومعرفة الثانى موقوف على معرفة فيء الزوال وهو موقوف على معرفة امور السبعة الدائرة وا

السطح والخط والنقطة والزاوية والمقياس والقدم اما الدائرة فهى على ثلاثة اقسام مدورة

ومثلثة ومربعة اما المدورة فهى عبارة عن الهيئة الحاصلة للسطح من احاطة الخط واحدة

مستديرة واما المثلثة فهى عبارة عن الهيئة الحاصلة للسطح من احاطة خطوط الثلاثة

في الجوانب الثلاثة واما المربعة فهى عبارة عن الهيئة الحاصلة للسطح من احاطة خطوط

الاربعة في الجوانب الاربعة والسطح عبارة عما يتركب من خطوط موهومة يقبل الانقسام

في طرفى الطول والعرض دون العمق والخط ما يتركب من النقاط موهومة قابلا للانقسام من

طرف الطول دون العرض والعمق والنقط هى مقدار آخر الخط الذى لا يقبل التجزى والانقسام

اصلا والزاوية عبارة عن الهيئة الحاصلة للسطح من تلاقى الخط على الخط وهى على ثلاثة

اقسام قائمة وحادة ومنفرجة لانها ان كانت حاصلة من تلاقى خط مستقيم على خط مستقيم

آخر فهى قائمة وان كانت حاصلة من تلاقى خط المنحنى على الآخر فالزاوية الضيقة تسمى

حادة والمتوسعة تسمى المنفرجة والمقياس في اللغة ما يعرف به قدر الشيء وفى اصطلاح

الفقهاء عبارة عن جسم طويل مقدرة طوله بمقدار ربع قطر الدائرة والقدم هو سبع

المقياس واما الدائرة المثلثة فلا دخل لها في معرفة فيء الزوال فاما المدورة فاخذ بها

الشارح المحرر صاحب الشرح الوقاية وبيانها انه لا بد من تسوية الارض اولا وهى على

قسمين تسوية بالمساس وتسوية بالحساس والثانى هى المعتبر دون الاول لعدم القدح

في استقامة المقياس واليه اشار الشارح بقيد الحيثية وهى قوله بحيث لا يكون بعض

جوانبها مرتفعا وبعضها منخفضا لانه هو المنافى للاستقامة فلهذه التسوية الارض

احدثها في الابتداء والعلم بها في البقاء فالامر الاول مفوض الى رأى المصلى كما اشار

اليه الشارح بصيغة الفعل المخاطب الدالة على الحث في قوله وطريقه ان تسوى الارض

معناه ان تحدث تسوية الارض باى طريقة كانت وباى آلة وجدت اما الامر الثانى

فله طريقين واشار اليهما بقوله اما بصب الماء او ببعض الموازين المهندسين ومن جملة

الموازين طرف العريضة ثلاثة حلقات معلقة وفى وسطه ابرة يحاذى راسها بواسطه

الحاد وان اردت ان تسوى الارض بها واتضم تلك الحلقات في الخيط الممدودة على راس

الخشبين المتساويين اللتين كانتا في طرفى مقابلة فان كان راس الابرة مايلا من راسه

الى احد الجانبين كان ذلك الجانب منخفضا والآخر مرتفعا والا فهما سواء واذا علمت تسوية

الارض فترسم عليها دائرة مدورة تسمى بالدائرة الهندية لوضعها بل وضع جميع علم الهيئة

في بلاد الهند وتنصب في مركزها اى في عين وسطها مقياس قايم اى غير مايل بان يكون راسه بعد

عن ثلثة نقطة مفروضة في الجوانب الثلثة من محيط الدائرة متساويا فحصلت الاستقامة

الاستقامة للمقياس بضرورة حتى لو فرض الخطوط عنها الى اصلها حاصلة وهو مركز الدائرة

والى راسه لحصلت الزوايا الثلثة القائمة دون الحادة والمنفرجة بالنسبة الى كل واحد

منها لكن بالنسبة الى الاصل في السطح وبالنسبة الى الرأس في الهواء ولتكن قامته بمقدار ربع

قطر الدائرة اى يجب لان حقيقة الامر يفيد الوجوب وهو الخط الذى يصير به الدائرة قوسين

من الخطين الواصلتين بين نقطتين الفاصلين بين النقطتين وانما اعتبر هذا المقدار

في المقياس للاحتراز عن الاكثر دون الاقل لان الشمس اذا كانت في نصف النهار على

سمت راس المقياس كما في بعض الاقاليم وهو الاقليم السابع الذى في وسط الاقاليم السبعة

الحاصلة للربع المسكون من تقسيم بعض الملوك الماضية كالسكندر والفريدون ليعلم حد ود

ممالكهم وفي بعض الاوقات وهو وصول الشمس الى اول السرطان لم يكن للمقياس ظل سواء كان

قصيرا او طويلا ولهذا لم يعتبر صاحب البرجندي هذا المقدار في المقياس وقال سواء كان متساويا

للربع الفطر او لا بل الشمس اذا كانت من جانب الجنوب وهو الذي تحت سمت بنات النعش

سهيل كان للمقياس ظل في جانب الشمال واذا كانت في جانب الشمال وهو الذي تحت سمت

بنات النعش كان له ظل في جانب الجنوب فاعتبر في المقياس ربع قطر الدايرة لانه لو كان اكثر منه

لا يدخل الفئ في محيط الدائرة في بعض الاوقات وهو زمان وصول الشمس الى اول الجدي

فلم يعلم المدخل والمخرج لدوران الظل خارج المحيط فلا يعلم القوس الصغرى الذي هو مدار

خط نصف النهار فرأس ظله في اول النهار خارج الدائرة لكن ينقص ويتحول ما دامت

يرتفع الى ان يدخل في الدائرة الى قوله ثم يخرج منها فتضع العلامة في المدخل والمخرج فتنصف

القوس الصغرى التي هي ما بين مدخل الظل ومخرجه وترسم خط مستقيم واصلا بين

النقطتين الشمال والجنوب من نصف تلك القوس الى مركز الدائرة ومبنى وضع هذه

الدائرة على الاتساع دون الاكتفاء حتى يعلم بها تنصيف الدائرة الارض والسماء وتشمل

طرف

طرفي الجنوب والشمال بدليل قول الشارح مخرجا الى طرف الآخر من المحيط والا فالاولى الاكتفاء

بالدائرة الرابعة المذكورة في شرح الالياس والصورة محل المذكورة في الحاشية واخذ بها المفتي

الثقلين وهي انه يقوم مستقبل القبلة فادامت الشمس على حاجب الايسر فالشمس لم تزل وان

صارت على حاجب الايمن فقد زالت فهذا الخط الخط الواصل بين نقطتي الشمال والجنوب وهو

خط المشرق والمغرب الفاصل بينهما المسمى بخط الاعتدال ايضا فاختلاف التسميتين باختلاف

اعتبار كونه واصلا وفاصلا بين المغرب والمشرق فالنسخة الصحيحة كلمة والمغرب بالواو

دون الى والحاصل انه اختلفت النسخ الثلاثة هيهنا بالواو والى وعدم هذه العبارة با

الكلية الثالثة ظاهر ويصح الاول بالتاويل ولا وجه للثاني الا بتقدير المثل فلا يرد

ان في عبارة المحشي حمل احد الضدين على الآخر وهو خط نصف النهار على الآخر فاذا كان

ظل المقياس على هذه الخط فهو نصف النهار والظل الذي في هذه الوقت هو في الزوال

فاذا زال الظل عن هذه فهو وقت الزوال قال الفاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة بقوله

وهو خط نصف النهار وذلك لوقوع الاختلاف بين ما قبل نصف النهار وما بعده الى الاختلاف

الواقع بينهما بحسب الزمان قلة وكثرة لا بحسب المسافة بسبب الاختلاف حركة الحاصلة

لسير الشمس لسرعته وبطوئته بحسب تباعدها عن الاوج وكذلك تقاربها منها وهو موضع

الاستواء اذا كانت الشمس في الحضيض وهو موضع الطلوع وكذلك الحضيض اذا كانت في الاوج

وكذلك تقاربها منها لكن المراد بالحضيض في التباعد عن موضع الطلوع وفي التقارب الى

موضع الغروب فالاوج واحد والحضيض اثنان وتباعد كل واحد عن الآخر بالنسبة الى

الحضيض المشرق لكونها باعتبار الصعود بطئ الوصول منه الى الاوج وتقارب كل واحد من

الآخر بالنسبة الى الحضيض المغرب لكن باعتبارين مختلفين لكونها باعتبار الهبوط سريع

الوصول من الاوج الى الحضيض الذي هو المغرب هذا ما سنح لي بالبال والله اعلم بحقيقة

الحال واعلم ان في الزوال في هذه الوقت يزيد وينقص باعتبار تفاوت الشمس و

انتقالها في البروج كما يعلم من هذه الحروف التي هي اثنا عشر الدالة على اثني عشر بروج

سائس معق جيح حضج اذا ضم اليها هذا البيت الفارسي في الهادية

شرح الهداية سرطان يك ونيم قدم ست يكان افزاي تا ميزان دو كان تا جدي

افزاي دلو حوت چنين نقصان ويسمى شهور الشمسية باسامي بروجها المذكورة

وتفاوتها في الايام باعتبار تفاوت البروج في الدرجات والمطالع ولهذا قال في المغرب

ان

ان للشمس من اول السرطان الى اول الجدي في كل يوم مطلع وجميع المطالع بينهما مائة واثنان

وثمانون وتسمى السنة المركبة منها السنة الشمسية وهي المتعارف بين الروم والفارس ومجموع

ايامها ثلثة مائة وخمسة وستون يوما واشير الى هذه الحساب في النصاب الصبياني بقوله

لا ولا لب لا ولا لا شيئي مه ست لل كط كط لل شهور كونه ست واما

١٣ ١٣ ٢٣ ١٣ ١٣ ١٣ ٣٣ ٩٢ ٩٢ ٣٣

السنة القمرية فجميع ايامها ثلثة مائة واربع وخمسون يوما وهي المتعارف في العرب ومركبة

من اثني عشر شهرا قمرية ستة منها كل شهر تسعة وعشرين يوما وستة منها كل شهر ثلاثين

والترتيب فيها ان الناقص بعد الكامل والكامل بعد الناقص الى آخر السنة واشير اليها با

الحروف المذكورة في هذه البيت لل كط وكط لل كط كط لل كط كط داني شهور

٣٣ ٢٩ ٩٢ ٣٣ ٩٢ ٩٢ ٣٣ ٩٢ ٩٢

الله محل فتكون زيادة الشمس على القمرية باحد عشر يوما وانما صارت السنة اثني عشر شهرا

الشمسية كانت او قمرية لورود النص ولا دخل فيها للعقل وهو قوله تعالى ان عدة الشهور عند

الله اثني عشر شهرا واما الدايرة الرابعة فاختارها الفاضل الالياس حيث قال ومن طرف

القريب الى التحقيق لمن احسن رعايته ان يلاحظ القطب الشمالي بالليل ويضع على الارض

لوحا ربعا وضعا مستويا والمراد باللوح الدائرة الرابعة وبالوضع على الارض الارتسام عليها

يكون احد اضلاعه من جانب القطب الشمالي بحيث لو توهمت سقوط الحجر من القطب الى الارض
ثم لو توهمت خطا من مسقط الحجر المفروض سقوطه من القطب الى الضلع لقام الخط على الضلع
على الصورتين الزاويتين القائمتين الحاصلتين من تلاقي ذلك الخط الموهوم على الخط
الموسوم من الدائرة وهو الضلع اى لا يكون الخط مايلا الى احد الضلعين الزائدين من الدائرة احدهما في
جانب الشرقي والآخر في جانب الغربي حتى لا يكون احدهما حادة والآخر منفرجة ثم ينصب
عمودا على اللوح اى على ضلعه عند تلاقي الخطين نصبا مستويا فيقع ظله في اول النهار
مايلا الى جهة المغرب في صوب خط اى في جانب مقابل له ثم لا يزال يميل الى ان ينطبق على
خط ب بحيث لو مد رأسه لانتهى على الاستقامة الى مسقط الحجر ولا شك ان اضافة
الخط الى ا وكذا الى ب من قبيل اضافة المشبه الى المشبه به اى خط مثل خط ا وخط مثل
خط ب والمراد بالخط شعاع الشمس النازلة من السماء الى الارض فانها بمنزلة خط آ
في الاستقامة حالة الاستواء فيكون من قبيل اضافة تسمية الشيء باعتبار بعض احواله وهو
حالة الاستواء والمراد بالخط ب اظلال الاشخاص المنتصبة فانها بمنزلة خط ب من حيث الالقاء
من الجانب المقابل وانما وضعه المثلثة في القطب الشمالي وهو الكواكب في نحو الذي في وسط الكواكب

الصغريات

الصغريات المصورة مجموعها بصورة السمك دون القطب الجنوبي اما لكرامته اولان الربع المسكون
في جانبه قال الفاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة في باب الاذان بقوله والمصلي في بيته
يكفيه اذان المسجد فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى الجواب وهو ان الاشكال انما يرد لو عطف
قوله واما في القرى على قوله في مصر في قوله واما مصلي في بيته في مصر والضمير في قوله فحكم
المصلي فيها راجع الى القرى والمراد بها بيتها فيكون تقدير الكلام واما المصلي في بيته في القرى فان
كان فيها مسجد فيه اذان واقامة فحكم المصلي فيها اى في بيتها ما مر وهو جواز ترك كلاهما المفهوم
من قوله والمصلي في بيته في مصر ان ترك كلاهما يجوز له في يكون قوله والمصلي في بيته يكفيه اذان
المسجد واقامته تكرارا محضا واما اذا عطف على قوله في بيته في مصر والضمير فيها راجع الى المسجد
بتاويل البقعة فيكون المعنى اما مصلي في القرى فان كان فيها مسجد فيها اذان واقامة
اى مسجد الجماعة فحكم المصلي فيها كما مر من قوله واما المصلي في مسجد جماعة فيكره له ترك
واحد منهما فلا يرد الاشكال لان حال المصلي في بيته في القرى لا يعلم منه وان سلم انه معطوف
على قوله في مصر فيمكن الجواب بان حكمه وان كان يعلم مما سبق لكنه ذكره هيهنا صراحة
ليكون توطية الى قوله وان لم يكن فيها مسجد كذا الخ قال الفاضل المحشي في وسط الحاشية

المتعلقة بقوله باب شروط الصلوة فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى التوفيق بين كلامي الشارح
الاكمل وشرح البخاري وهو ان تفسير الاكمل للشرط بالعلامة من قبيل تفسير الشيء باللازم معناه لان
الشرط المعروف العلامة وهو موقوف عليه على ما يتوقف عليه بالالتزام وما في شرح البخاري بيان
للمعنى المطابقة فلا مخالفة بينهما قال صاحب الوقاية الرواية في هذا باب الشروط فان تحرى كل جهة
بلا علم حال امامهم وهم خلفه جاز لا لمن علم حاله او تقدمه والحاصل ان للتحري جهة حالتين
عدم العلم بحال الامام والعلم بحاله الا ان الاول اذا ضم اليه كونه خلف الامام يصير سببا للجواز والثاني
اذا ضم اليه احد الامرين المخالفة والتقدم يصير سببا لعدم الجواز ولو اعتبر في قوله وهم خلفه الخلفية
في نفس الامر لا يرد الاعتراض التساهل كما لا يخفى لكن الشارح اعتبر الخلفية في العلم فاعترض عليه
بالتساهل يعني وهم خلفه في علمهم واعتقادهم لانه لو لم يقيد به ليفهم اشتراط الخليفة في نفس
الامر وليس كذلك فانهم لو اقتدوا على اعتقادهم انهم خلفه جازت صلواتهم قطعا وان
تقدموا عليه ثم اجاب عن التساهل بقوله فالمراد انه يعلم ان الامام امامه الخ والحاصل ان هذه
العبارة من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم الاعم كما يفهم من عبارته ولعل ورود الاعتراض
التساهل بكون الكلام على المرام من غير جزم وجه العدول في المختصر عن هذه العبارة الى قوله

ولا يضر

ولا يضر جهله جهة امامه اذا علم انه ليس خلفه بل تقدمه او علم مخالفته ثم غير هذه العبارة ثانيا
بحذف التقدم وقال بل علم تقدمه مخالفته لانه يعلم من قوله اذا علم انه ليس خلفه حكم تقدمه
وهو كونه مضطرا للجواز فلا حاجة الى ذكره ثانيا بخلاف العلم بالمخالفة فانه لا يعلم حكمه
منه فيكون في عبارة المختصر عدول بمرتين هكذا يفهم من كلام البرجندي قال صاحب الوقاية
الرواية في باب صفة الصلوة ورعاية الترتيب فيما تكرر واعلم ان اركان الصلوة على ثلثة
اقسام منها ما لا يتكرر بل يوجد في جميع الصلوة مرة واحدة كالتحريمة والقعدة الاخيرة
ومنها ما يتكرر في جميع الصلوة دون الركعة كالركوع اما الاول فالترتيب فيه فرض بالاتفاق
فانه ان قدم التحريمة على النية او قدم قعدة الاخيرة على السجدتين الركعة الثانية او الرابعة
او قعدة في رأس ركعة الخامسة لا تصح التحريمة بل فسدت واما الثالث فالترتيب فيه واجب
بالاتفاق فان من سجد في الركعة الاولى سجدة واحدة وسجد في الثانية ثلاث سجدات
فعليه السهو بترك الواجب وهو الترتيب بين السجدتين واما الثالث فالترتيب فيه على خلاف
فعند صاحب الخلاصة والخزانة وهو قول زفر انه فرض وعند صاحب الوقاية والمنية وهو
قول اصحابنا الثلاثة انه واجب والشارح اختار هذه المذهب حيث قال اول قوله فيما

تكرر ليس فيد يوجب نفي الحكم عما عداه فان مراعات الترتيب في الاركان التي لا تتكرر في ركعة
واحدة كالركوع ونحوه واجب ايضا قوله اورد النظير تقديم الركن الخ تاييد الاختيار هذه
المذهب وكذا الكـ وقد قال في الذخيرة الخ وقوله واجبة عند اصحابنا الثلثة خلافا لزفر لانها
فرض عنده اشارة الى الاختلاف في هذه القسم من الاركان وهذا هو القسم الثالث قوله
ماتكرر في الصلوة على سبيل الفرضية فبقيد التكرار احترازا عما لا تكرار فيه اصلا كتكبيرة الا
الافتتاح وبقيد الفرضية احترازا عما فيه تكرار لكن لا على سبيل الفرضية كالقعدة الآخرة وفيه
اشارة الى القسم الاول منها واما الاشارة الى القسم الثاني منها بقوله وذكر في حواشي الهداية
نقلا من المبسوط كالسجدة ويعلم مما ذكرنا من تفصيل في الاقسام الاركان الصلوة وبيان الاختلاف
في القسم الثالث واختار الشارح مذهب صاحب الوقاية والمنية دون مذهب الخلاصة
والحق انه لا يرد الاعتراض على الشارح بما ذكره صاحب البرجندي نقلا من الخلاصة والحق
من انه اذا تذكر في آخر الصلوة قبل السلام او بعده انه ترك سجدة من اصل الصلوة فانه يسجدها
ثم تشهد وسلم ويسجد للسهو واذا تذكر بعد ما رفع راسه من الركوع انه ترك السورة فانه يعود
ويقرأ السورة ويركع ويسجد للسهو ويفهم من هاتين المسئلتين انه لا فرضية الترتيب الواقع

بل

بين السورة والركوع والواقع بين السجدة والقعدة الآخرة فالحكم بان احدهما دون الاخر
غير ظاهر لان عدم الفرق في وجوب المفهوم من هاتين المسئلتين رواية عنهما والاصح
من مذهبهما انه لا فرق بين الركوع والسورة بل كلما تكرر في الصلوة وبين السجدة والقعدة
الاخرة بل كلما لا يتكرر اصلا في فرضية الترتيب كما اشرنا اليه والفرق عند الشارح مبني على
مذهب صاحب الوقاية والمنية ولا يرد عليه ايضا ما صرح به في الكافي من ان الترتيب بين القيام
والركوع فرض لانه يمكن حمل كلامه على مذهب صاحب الخلاصة او الفرض بمعنى واجب وهذا
الاطلاق واقع بل شايع كقولهم والوتر فرض وتعديل الاركان فرض وغيرهما او لان الواجب
فرض عملا حتى اكفر الشافعي عن الفرق بينهما وعندنا بينهما فرق لان فرضية العمل في الفرايض
اقوى من فرضيته في الواجب كما صرح به صاحب الغاية ولا يرد عليه ما ذكره صاحب البرجندي من ان
رعاية الترتيب فيما لا يتكرر في الصلوة على سبيل الفرضية لو كانت فرضا لا يصح اطلاق قوله في
المختصر وسن غيرهما او ندب لانها غيرهما مع انها ليست من احدهما لان الضمير في غيرهما
راجع الى الفرايض والواجبات في الصلوة مطلقة سواء كانت مذكورة اولا ورعاية الترتيب فيما
لا يتكرر اصلا في الصلوة اصلا وان كانت غير مذكورة لكنها فرض فيها فيصح اطلاق قوله

والسنن غيرهما او ندب اي غير الفرايض والواجبات في الصلوة سواء كانت مذكورة اولا قال فاضل
المحشي في وسط الحاشية المتعلقة في باب الجماعة بقوله ولا قراءة الاول الا في الفجر فليتأمل
لعل الامر بالتامل اشارة الى الجواب وهو ان تطويل بالآيات انما يعتبر عند التساوي
بحسب الكلمات والحروف ويجوز ان يكون سورة قاف وسورة القمر غير متساوية بحسبهما
فحينئذ يعتبر تطويل بالكلمات والحروف لعل ان يكون سورة قاف بحسب الكلمات والحروف
اطول من سورة القمر وان كان اقصر منها بحسب الآيات ولو سلم انهما متساويان بحسب الكلمات والحروف
فينبغي ان يكون تطويل الثاني على الاول لفائدة يختص به بمعنى عام فلا تخالف الفتح قال صاحب الوقاية
الرواية فيها ويصف الرجال ثم الصبيان ثم الخنثى ثم النساء والاصل فيه قوله عليه السلام ليليني منكم اولو
الاحلام والنهى فانه صيغة الجمع المذكورة كو وكذا اولي الاحلام والنهى يدل على تقديم
الرجال على الكل وقوله عليه السلام اخروهن من حيث اخرهن الله تعالى يدل على تاخير النساء
عن الكل فبقي الصبيان والخنثى فيقدم لانهم تابعة للرجال وفي عرضة ان يصير رجالا ثم
يقدم الخنثى على النساء لاحتمال الذكورة ويؤخر عن الرجال لاحتمال الانوثة والترتيب بين
هذه الاصناف الثلاثة الاربعة يتصور على اوجه ثلثة منها وهي وجود الترتيب بين

الصبيان

الصبيان والطوائف الثلاثة الباقية حتى لا تفسد صلوة واحدة منها بمحاذاة الصبيان وثلاثة
منها واجبة وهي وجود الترتيب بين الطوائف الثلثة اي بين الرجال والنساء وبين
الرجال والخنثى وبين الخنثى والنساء حتى تفسد الصلوة بمحاذاة بينهما والقياس ان لا يكون
المحاذاة مفسدة اصلا وهو قول الشافعي اعتبارا بصلواتها حيث لا تفسد بالاجماع مع ان المحاذاة
مفاعلة بينهما وهو لا يتحقق الا من الجانبين وجه الاستحسان ما روينا وهو من المشاهير والخطاب
به الرجال دون النساء فتفسد صلواتهم دونها ولما كانت المحاذاة عرفت مفسدة بالنص بخلاف
القياس وهو انه عليه السلام امر عليا باعادة الصلوة بسبب المحاذاة فتراعى فيها جميع ما ورد به
النص وهي عشرة شرايط التي كانت تلك المحاذاة جامعة بجميعها وبعضها هذا ليس للشرعية منها
والعاشر عدم الامر مشتهى ركن جهت صلوة كامل عقل اشتراك بيت مكان بلا حايل واتحاد
بكونها مشتهاة عن الصبية غير المشتهاة فان محاذاتها غير مفسدة وبكونها بقدر الركن عن المحاذاة
التي هي اقل منه فانها لا تفسد عند محمد خلافا لابي يوسف وبوحدة الجهة عما كانت الجهة فيه
مختلفة باختلاف التحري او كانت في جوف الكعبة وبكمال الصلوة عن الصلوة الجنازة وبالعقل
عن المجنونة وبالاشتراك تحريمة واداء محاذاة المنفردة المسبوقة وبالنية عن المحاذاة بلا نية الامام

اما تهالان الا شتراك لايثبت بدون نية الامام عندنا خلافا لزفر رح قياسا على الرجال و
لنا انه يلحق الضرر بالامام على تقدير المحاذاة فلا بد من الالتزام ليكون الضرر مرضيا ولا التزام
بدون النية وباتحاد المكان عن المحاذاة باختلافه كما اذا كانت المرأة على الارض والرجل على الدكان
او بالعكس وبعدم الحائل عما كان مع وجود الحائل كالاسطوانة والسترة بقدر مؤخر الرجل
وعما كان بينهما فرجة يسعها الرجل او اسطوانة ثم اذا كانت المرأة واحدة فسدت صلوة ثلاثة
رجال من ثلثة جوانب اليمين والشمال والخلف ثم يصيرهن كحائل والمرأتان تفسدان صلوة
اربعة رجال فقط وثلاثة يفسدون مع جنبها ثلاثا ثلاثا الى آخر الصفوف والاربع يفسدون
مع جنبها اربعا اربعا الى آخر الصفوف وبعدم الامر عما كانت المرأة مامورة عند المحاذاة بالتاخر
من جانبه كما لو اشار اليها عند المحاذاة بالتاخير ولم تتاخر فانها غير مفسدة بل يفسد صلوتها
كذا في شرح التلخيص قول الشارح اقول في تفسير الشركة في التحريمة والاداء تساهل وهو حمل الكلام
على الموهم من غير جزم واهتمام وهو هيهنا بان تفسير الفقهاء لها غير جامع لخروج الشركة بين
الامام والماموم مع ان المحاذاة بينهما مفسدة و يمكن الجواب بان الشركة فيها على قسمين احدهما
الشركة بين المقتديين والثاني بين الامام والماموم فتفسير الفقهاء للقسم الاول لا لمطلق الشركة

لان

لان الثانية معلومة بالمقايسة لانه لما ثبت الشركة بين المقتديين مع وجود المانع وهو الحاق الضرر
من غير الالتزام والنية فيثبت بين الامام والمقتدى بطريق الاولى لعدم المانع لان الحاق الضرر صار
مرضيا بالنية والالتزام والضرر المرضى بمنزلة العدم على ان بناء احدهما على الآخر يوجب الشركة
لان التابع شريك مع المتبوع في الحكم كبناء الفرع على الاصل في القياس بخلاف البناء التحريمة على الثالث
فانه لا يوجب التبعية بين المبنيين فلا يوجب الشركة بينهما فيا ساوالشريع اشتبهافي الثاني مع عدم الداعي
فلان يثبتها في الاول بطريق الاولى لوجود الداعي وهو التبعية قال الشارح وايضا لا اجد فائدة
في ذكر الشركة في التحريمة بل يكفي ذكر الشركة في الاداء يعني ان المصنف رح في صدد بيان الشروط المحاذاة
المفسدة والشركة في التحريمة ليست بشرط لها لان المحاذاة مفسدة مع انتفائها كما في مسئلة الاقتداء
بالخليفة فلا فائدة في ذكرها ولو قيل الشركة في التحريمة ثابتة تقديرا اشارة الى الجواب وهو
ان الشركة في التحريمة اعم من ان يكون حقيقة او تقديرا وفي مسئلة الاقتداء بالخليفة وان لم توجد
الشركة في التحريمة حقيقة لكنها موجودة تقديرا لان التحريمة الخليفة مبنية على تحريمة الامام الاول
فتحريمة المقتدى بالخليفة ايضا مبنية عليه بالواسط ولا يكون المحاذاة مفسدة بدونها فكون
شرطا لها قوله فاقول فالشركة في الاداء لا توجد بدون الشركة في التحريمة والشركة في التحريمة قد توجد

بدون الشركة في الاداء جزء للشرط ورد للجواب لان الشركة في التحريمة لو اعتبرها انه من ان يكون حقيقة
او تقديرا لصارت لازمة للشركة في الاداء ووجود الملزوم يستلزم وجود اللازم فلا حاجة الى ذكر الشركة
في التحريمة ايضا واشار الى الجواب هذا لا يراد الفاضل الياس بقوله ولكن حاولوا التنبيه على
تقدير
اللازم الخفي المبني على تقدير المذكور اي قصد والتصريح على اللازم الخفي المبني على تقدير عموم
الشركة في التحريمة والتنصيص على ما ثبت دلالة والتزاما التصريح غير قبيح بل كذا واقع في كلام الفصيح
قال الله تعالى فاذا نقر في الناقور فذلك يومئذ يوم عسير على الكافرين غير يسير كذا في العناية
قال فاضل المحشي رح في آخر الحاشية المتعلقة بقوله في باب الحدث الخلاف في هذه المسائل الاثناء
عشرية الخ فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى وجه عدم النسبة الى المركبة وهو ان كون الشئ
منسوبا من خواص الاسم وهو قسم من الكلمة وهي مفردة او الى الجواب وهو ان النسبة الى مركبة
انما لا يصح اذا بقي المركب على تركيب وهيهنا قد زال عنه معنى التركيب بل صار علما لهذه
المسائل المعدودة فتصح نسبته اليه كما في قولهم ابو العباسية وابو الخطابية قال فاضل المحشي رح
في آخر الحاشية المتعلقة في باب الحدث بقوله وهيهنا هو متعين فتامل لعل الامر بالتامل للتحقيق
بان حصول الغرض عن الفعل حقيقة دليل على وجود ذلك الفعل حكما قال فاضل المحشي رح

فانه

في آخر الحاشية المتعلقة في باب ما يفسد الصلوة بقوله ورده فليتامل لعل الامر بالتامل للتحقيق
في تصحيح الروايتين بان احديهما للظهرية وهو عدم الفساد في الرد بالرأس او اليد بل الفساد
انما يكون في الرد بالتلفظ وثانيهما رواية الخلاصة وهو الفساد مطلقا سواء كان الرد با
التلفظ او الرأس او اليد لعل المصنف رح اختار هذه الرواية فلا مخالفة قال صاحب الوقاية
الرواية فيها والسلام عمدا ورده المراد بالسلام هيهنا سلام الصلوة اذ السلام على الانسان مفسد
مطلقا عمدا كان او سهوا او خطاء وانما لم يذكره المصنف رح لانه داخل في الكلام فالتقييد فيه
من جهة التمييز والاضافة والضمير في قوله ورده راجع الى السلام الذي في ضمن قوله والسلام عمدا
والمراد منه السلام على الانسان فيكون في العبارة استخدام الذي هو من المحسنات البديعية وكان
الاولى ترك ذكره فانه ايضا داخل في كلامه لكنه اورد المصنف رح تنبيها على اختيار الرواية الخلاصة
دون الظهرية وهي ان الرد مفسد مطلقا سواء كان بالتلفظ او باليد او الرأس فلا يكون
داخلا في الكلام فيكون فيه تقييد من جهة الاضافة والاطلاق من جهة التمييز قال فاضل
المحشي رح في آخر الحاشية المتعلقة في باب الاستسقاء بقوله بلا قلب رداء وحضور ذمي فليتامل
لعل الامر بالتامل اشارة الى الجواب وهو ان دعوى التبادر من هذه الاسلوب انما يصح على

على قول من قال ان القران في اللفظ يوجب القران في الحكم بناء على ان العطف يقتضي المشاركة
في الحكم وهي يقتضي التسوية فيه كما في قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة ولهذا لا توجب
على الصبي والمجنون كما لا يجب الصلوة عليهما لكنه فاسد لكونه من الاستدلال لان القران بدعة
لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه وينفرد بحكمه وفي اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما
واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وعدم وجوب الزكوة على الصبي
والمجنون بقوله عليه السلام لا زكوة في مال الصبي والمجنون بمعناه كذا في العناية ولو سلم الانوا
وكو سلم فالتبادر من هذا الاسلوب كون حضور النهي غير منهي كقلب الوداء لان العطف
يقتضي المشاركة الثاني للاولى في الحكم دون العكس وهو هيهنا ثابت على ما في المنصورية
من الاختلاف في اجابة دعاء الكافرين قال بعضهم منهم ابو الحسن الرستغفني لا يجوز الجابة
مستدلين بقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال قال بعضهم منهم ابو القاسم الحكيم وابو نصير
الدبوسي يجوز اجابته متمسكين بقوله تعالى في حق الشيطان قال انظرني الى يوم يبعثون
قال انك من المنظرين وبه يفتى كذا في البرجندي وحضور النهي على هذا المذهب غير
منهي لعل الكلام على هذا ولان العطف بمجرد الاشتراك في نفي السنة لا في خصوصية جزئي

غيره

غيره فلا يرد ان يكون قلب الوداء منهي عنه لحضور الذمي قال الشارح في باب ادراك الفريضة
والضمير في اقيمت يرجع الى الاقامة اللتي هي المصدر في ضمن الفعل الذي هو اقيمت وهو
جائز بل واقع في قول الشاعر قد حيل بين العير والنزوان اي قد حيل الحيلولة والظاهر
ان الفعل اذا استند الى المصدر يكون بمعنى وقع او وجد لا بمعناه لفساد المعنى كما يقال
ضرب ضربا او وجد فيكون المعنى من شرعه في فرض فاقيمت الاقامة اي وقعت الاقامة
ووجدت فالمراد بالاقامة اقامة الصلوة لا اقامة المؤذن على الرواية الكفاية عن فوائد الظهيرية
من انه في وقت اقامة المؤذن يتم الركعتين في الرباعي وان لم يقيد الركعة الاولى بالسجدة
وهذا هو المختار الامام السرخسي وقد ذكر في الظهيرية انه اذا كبر المكتوب في مسجد آخر ثم سمع
اقامة في مسجده ولم يقيد الركعة بالسجدة يقطع وهذا هو المختار للصدر الشهيد وفخر الاسلام
وصاحب الهداية وهي رواية المتن ايضا فعلى هذا يجوز ان يكون المراد بالاقامة اقامة المؤذن بل يجب
ويمكن ان يرجع الضمير في اقيمت الى الصلوة بقرينة المقام اي فاقيمت الصلوة بجماعة لكنه
لم يتعرض له الشارح لان اقامة الصلوة بالشروع فيها وهو خلاف رواية المتن كما عرفت آنفا
قال الشارح في باب ادراك الفرائض اي فان فاتت سنة الفجر فان فاتت بدون الفرض الخ

يعني ان فوت السنة الفجر لا يخلو اما ان يكون بدون فوت الفرض او معه اما الاول فلا يقضي
قبل طلوع الشمس بالاتفاق لان صفة السنة قد فاتت بذهاب وقتها فبقي نفلا مطلقا
وهو مكروه بعد الصبح وكذا بعد الطلوع عند الشيخين وعند محمد يقضيها الى الزوال لانه
عليه السلام قضاها بعد ارتفاع الشمس غداة ليلة التعريس ولهما ان الاصل في السنة لا يقضى
لاختصاص القضاء بالواجب والحديث ورد في قضائهما تبعا للفرض فبقي ما وراءه على الاصل
واما الثاني فلا يخلو اما ان يقضي قبل الزوال او بعده فان كان الاول فيقضيهما جميعا با
الاتفاق لحديث ليلة التعريس وان كان الثاني ففيه اختلاف فعند بعض المشايخ يقضيهما جميعا قياسا على ما قبل الزوال وعند البعض لا بل يقضي الفرض وحده لعدم صحة
القياس في حق قضاء السنة واختصاص النص بمورده هو قبل الزوال قال الشارح وسن رسول
الله عليه السلام لما فاته الفجر غداة ليلة التعريس الخ الواو في موضع التعليل لانه دليل على اثبات
القضاء الفرائض بالاجماع وسنة الفجر بتبعية الفرض مطلقا قبل الزوال او بعده قوله
فعلم من فعله عليه السلام شرعية القضاء الخ تفريع على ما قبله يعني لما فعل رسول عليه السلام في قضاء
فجر ليلة التعريس كذا الك فعلم من فعل عليه السلام ذلك شرعية القضاء مع جميع تلك الاحكام

قوله

قوله فمن هذه الاحكام علم عدم اختصاصه بمورد النص الخ تفريع على تفريع المذكور اي
لما علم شرعية قضاء الفجر مع هذه الاحكام علم من شرعية هذه الاحكام عدم اختصاصه بمورد
النص وهو قضاء الفجر لان هذه الاحكام المذكورة من الجماعة والجهر والاذان والاقامة مشترك
بين الصلوة كلها عند الاداء فينبغي ان يكون مشتركة بينهما عند القضاء ايضا واشتراكها
بين الصلوة عند القضاء يقتضي عدم اختصاص القضاء بصلوة دون صلوة ولهذا
قال فتعدى عنه الى غيره من الصلوة وهي ما عدا قضاء السنة هذا تفريع على التفريع الثاني
اي لما علم عدم اختصاص القضاء بمورد النص فتعدى عنه اي عن قضاء الفجر الى غيره
مع ان هذا نقل والتعدية معقول المعنى لان التدارك بقدر الامكان لما فات من فرض معهود
ولا شك ان التسليم المثل في القضاء ممكن ومقدور فتعدى القضاء من الفجر الى سائر الصلوة
المفروضة قوله واما قضاء السنة جواب سوال وهو انه لما لم يختص قضاء الفرض بمورد
النص بل تعدى الى سائر الصلوة المفروضة ينبغي ان لا يختص قضاء سنة الفجر ايضا بمورد النص
بل يتعدى الى سائر السنن وحاصل الجواب ان القياس يقتضي المساواة وهيهنا قد فات لان السنة
الفجر آكد من سائر السنن لقوله عليه السلام صلوها وان تردكم الخيل فلا يلزم من قضاءه قضاء

سابر السنن قوله ولا من قضائها بتبعية الفرض قضاها بدون الفرض جواب سوال ايضا وهو انه

لما كان القياس يقتضى المساواة ينبغى ان يتعدى قضاء سنة الفجر بتبعية الفرض الى قضائها بدون

الفرض لوجود المساواة بينهما فى كونهما سنة الفجر وحاصل الجواب منع المساواة لانها بدون فوت الفرض

خرجت عن كونها سنة بل صارت نفلا مطلقا فلا يلزم من قضاء الاول قضاء الثانى قوله ولكن

يلزم من قضائها بتبعية الفرض قبل الزوال قضائها بتبعية الفرض بعد الزوال دفع توهم الناشى من

كلام الشارح وهو ان قضاء السنة التابعة لما لم يستلزم قضاء السنة الغير التابعة يتوهم ان قضاء التابعة

قبل الزوال لا يستلزم قضاء التابعة بعده ايضا لعدم المساواة بين الوقت المهمل والمشغول كما توهم

شيخ الاسلام وحاصل الدفع ان اختصاص القضاء السنة التابعة بكونه قبل الزوال لا معنى له

اى لا علة موجبة لذلك الاختصاص به لان اوقات الصلوة لكونها ظروف لها لا معيار بمنزلة

الوقت المهمل فى اتساع النوافل فالتفرقة بين المهمل والمشغول مجرد التوهم قال صاحب الوقاية

الوقاية فيها فى باب قضاء الفوائت فرض الترتيب بين الفروض الخمسة والوتر فائتا كلها او بعضها

واعلم ان الترتيب امر حادث فلا بد له من مثبت ومسقط اما المثبت فقوله عليه السلام يوم الخندق

صلوها كما رايتمونى اصلى واما المسقط فاحد الامور الثلثة ضيق الوقت والنسيان والكثرة و

ونسبة

ونسبة المسقط الى الثلث وهو كثرة حقيقة والى الاولين وهو الضيق والنسيان مجازا ولهذا يعود

يعود الترتيب بعد زوال العذر فى الاولين بالاتفاق فلو كانت نسبة الاسقاط اليهما حقيقة

لما عاد الترتيب لان الساقط لا يعود بخلاف الثالث فانه لا يعود فيه على مذهب المختار كما

صرح به المصنف بقوله قلت بعد الكثرة اولا والحاصل ان التضيق والنسيان مانعان للترتيب

لا مسقطان لانه لما تعذر ثبوت الترتيب عند تضيق الوقت والنسيان جعلا كالساقط ولهذا

يظهر تاثيرهما فى الوقت الاول وهى المضايقة والمنسية فقط دون الآخر بخلاف الكثرة فان

تاثيرها يظهر فى جميع الوقتيات واما كون الاول عذرا فلانه ليس من المصلحة ان يفوت الوقتية

لقضاء الفوتية مع ان فى الوقت مزية لان الشرف للوقت فيجب رعاية الترتيب عليه بقدر

الامكان واما الثانى فهو عذر مطلق عند الشافعى لقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطاء والنسيان

وما استكرهوا عليه وعندنا عذر على خلاف القياس فمقصور على مورد النص وهو ههنا

قوله عليه السلام هو كما صلى حين سئل عنه عمر رضى عمن كان صاحب الترتيب وصلى من غير الترتيب

بالنسيان كما هو عذر فى الرمضان على خلاف القياس فكان مقصورا على مورد النص وهو قوله

عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك والجواب عن حديث الشافعى ان المراد رفع

الحكم فى العقبى دون رفع الحكم المطلق واما الثالث فلدفع الحرج لان ثبوت الترتيب فى

الكثير حرج عظيم ولا شك ان القلة والكثرة من الامور الاضافة فلا بد من وضع حدا

فارقا بينهما ليتميز القليل عن الكثير وفيه اختلاف قال الزفر وهو الشهر قياسا على مسئلة

الايمان وهى قول الحالف ليقضين دينه عن قريب فالشهر وما فوقه قريب بعيد وما دونه

قريب وقال ابو حنيفة وابو يوسف وهو كون الفوائت ستا لان الكثرة عندهما يتحقق بالدخول

فى حد التكرار ثم اختلفوا المشايخ على قولهما فقال بعضهم العبرة لخروج وقت السادسة لان الفوائت

يتحقق به وبه يتم نصاب المسقط وقال بعضهم العبرة لدخول وقت السادسة لانه يظهر فائدة

سقوط الترتيب عنده وهى صحة تقديم الوقتية على الفوتية والمختار هو الاول لان فائدته

تظهر فى نفس الفوائت ايضا بصحة تقديم المؤخر فى القضاء فلا حاجة الى دخول وقت السابع

وفائدة الخلاف تظهر فى وقت المهمل بين الوقتين كما بين الفجر والظهر فاذا كان الفجر السادس

يسقط الترتيب بطلوع الشمس عند الفريق الاول وبالزوال عند الفريق الثانى وقيل فى

التوفيق بينهما ان الترتيب على قسمين ترتيب بين الفوائت فى نفسها وترتيب بينها وبين الوقتية

فيعتبر فى السقوط الاول لخروج وقت السادس وفى الثانى دخول وقت السابع وقال محمد وهو

كون

كون الفوائت خمسا لان الكثرة عنده يتحقق بالاستيعاب وهو فى الخمسة لكن المعتبر عندهما فى

حد الكثرة مضى مدة ستة صلواة ولا يشترط فواتها وعند محمد يشترط فوات الخمسة وفائدة

الخلاف تظهر فيما اذا فاتت ظهر امرأة مثلا فحاضت فى العصر فى ايام حيضها ثم اذا طهرت يسقط

الترتيب عندهما لمضى مدة ستة صلواة لا عند محمد لعدم كثرة الفوائت لانه ليس عليها الا قضاء

ظهرها وعند بعض المشايخ هو كون الفوائت سبعا وبه صرح الجامع الرموز مستدلين بعبارة

القدورى والهداية والوافى الا انه ان يزيد الفوائت على ستة والقياس يقتضى ان يكون سبعا

لكن الالف واللام فى الفوائت للجنس فيبطل الجمعية فمعناها الا ان يزيد جنس الفوائت على ستة صلواة

فيصير سبعا والقول المشهور المنظور عند الجمهور هو قولهما لان ما دونه لا يؤدى الى فوات الوقتية

وهو خلاف المصلحة وقول محمد يعارض بما فى مسئلة الجنون والاغماء فان المعتبر فيها عنده

فوات ستة صلواة واذا تعارضا تساقطا واما المعارضة على قولهما ثابتة ايضا لان المعتبر عندهما

فى مسئلة الجنون والاغماء فوات ستة صلواة لكنها بحسب الظاهر لان الكثرة بالاستيعاب

ادنى من الكثرة بالدخول فى حد التكرار فاعتبرها الادنى فى تلك المسئلة لانتفاء الاهلية

المقتضى لسقوط القضاء ايضا فيكتفى بالادنى واعتبرها الاقوى ههنا اى فى مسئلة

سقوط الترتيب لبقاء الاهلية وعدم سقوط آخر فلا يؤثر فيه الادنى فيعتبر فيه الاقوى و
قول بعض المشايخ رح مؤول لاعتبارهم الوتر صلوة علاحدة والاعتبار عندهما للفرايض دون
الوتر فبين لفظيهما نزاع لفظى او لان قولهم الا ان تزيد الفوايت على ستة انما يدل على كون
الفوايت سبعا اذا كان على ستة ظرف لغو متعلق بقوله تزيد واما اذا كان ظرفا مستقرا متعلق
بمحذوف فلا بد ان يكون المعنى الا ان تزيد الفوايت حال كونها كائنة على ستة غير ناقصة
عنها والباعث على هذا التاويل مع كونها خلاف الظاهر قول صاحب الهداية والكافي فيما بعد وحد الكثرة
ان تصير الفوايت ستا فيجب المصير الى التاويل لئلا يلزم التناقض واذا انتفى اعتبار اقوال الثلاثة
لكونها سقيمة تعين اعتبار قولهما لكونه سليما ولهذا اختارها المصنف رح وقال او فاتت ستة
حديثة كانت او قديمة قلت بعد الكثرة اولا والضابطة ان التعميمات في العلوم والمحاورات لدخول
ما يتوهم خروجه فالتعميم الاول هيهنا لدخول القديمة لان كون الحديثة مسقطة اتفاقا
وانما الخلاف في القديمة فقال بعضهم انها ليست بمسقطة للترتيب زجرا على المتكاسلين
والمتهاونين في الصلوة والمختار عند المصنف رح انها مسقطة ايضا لان علة الاسقاط وهي الكثرة
ولا تفاوت بالحدوث والقدوم بل هي موجودة والمانع من الاسقاط مفقود لان ابقاء الترتيب

في القديمة

في القديمة لا تكون زجرا عليهم بل اعانة لهم في تفويت الصلوة بناء على ما ذكر في الشهادات
وخزانة الرواية ومن اعتاد تفويت الصلوة دعيت عليه نفسه بادنى العلل والشهادات
فلو ثبت الترتيب فيها لربما يترك الوقتية ايضا لعدم الفائدة في ادائها ولهذا قال حديثة كانت
او قديمة رد على من قال انها غير مسقط له والتعميم الثاني لدخول القلة بعد الكثرة لان
الكثرة ابتداء مسقطة اتفاقا واذا اعاد الى القلة ففيه خلاف قال صاحب الهداية يعود
الترتيب بعودها الى القلة عند البعض بناء على ما روى عن محمد رح فيمن صلوة يوم وليلة
وجعل ان يقضى من الغد مع كل وقتية فائتة فالفوايت جائز على كل حال قدمها او اخرها
والوقتيات فاسدة ان قدمها لدخول الفوايت في حد القلة وان اخرها فكذلك الا العشاء
الاخير لانه لا فائتة عليه في ظنه في حال ادائها انتهى كلامه فزعم صاحب الهداية ان فساد
اول الوقتيات لثبوت الترتيب ابتداء وفساد الباقيات لعود الترتيب بعد السقوط بالكثرة
والمختار عند المصنف رح ان لا يعود بعودها الى القلة كما هو المختار ابو الحفظ الكبير وشمس
الائمة وفخر الاسلام وصاحب المحيط ايضا لان الساقط لا يعود واما الجواب عن رواية محمد رح فهو
ان الفساد الوقتيات ببقاء الترتيب ابتداء وانتهاء بلا سقوط وعود كما هو المذكور في الزيلعي

x

ولهذا قال قلت بعد الكثرة اولا رد على من قال يعود الترتيب بعودها الى القلة قال الشارح
الست وما دونها حديثة وما فوقها قديمة اعترض عليه ان هذا الشرح لا يطابق المشروح فاجاب
عنه مولانا عصام الدين الاسفرائنى بما حاصله ان الستة المذكورة في الشرح هي الوقتية والمذكور
في المتن هي الفوتية لانه لما ذكر المصنف رح الستة الفوتية مجملة من حيث الحدوث والقدم و
هما امران اضافيان لان المراد بالحدوث القرب وبالقدوم البعد فلا بد من وضع الحد الفارق
ليتميز به القريب عن البعيد فاراد الشارح ان يبين الحد الفارق بينهما من الوقتيات فقال الستة
وما دونها حديثة وما فوقها قديمة يعنى ان الستة الوقتيات وما دونها اذا صار فاصلا بينك
وبين فوايتك فالفوايت حديثة وما فوقها اذا صار فاصلا بينك وبين فوايتك فالفوايت
قديمة فيطابق الشرح المشروح لكنه ضعيفة واشار الى ضعفه بقوله قيل ووجهه انه يابى عنه
قوله فيما بعد فانه اذا اخذ ويؤدى الوقتيات صار فوايت الشهر قديمة من غير اشتراط الستة من
الوقتيات واجاب عنه الفاضل المحشى رح بوجوه الثلاثة اما الوجه الاول فبما حاصله ان هذا
طعن منه على المصنف رح وليس بتفسير بانه اراد الحديثة والقديمة القريبة والبعيدة بحسب الزمان و
هذا المعنى مخالف لاصطلاح الفقهاء وهو ان المراد بهما القليلة والكثيرة باعتبار العدد فلا حاجة

لا

الى التطبيق بينهما ورد بان اتصاف الاشياء بالحدوث والقدوم باعتبار الزمان في جميع الاصطلاحات لكن قد
يكون اتصافها بهما من حيث التعلق وعدمه بالزمان كما يقال الواجب قديم اى ليس تعلق بالزمان والممكن
حديثة اى له تعلق بالزمان وقد يكون من حيث امتداد الزمان وعدمه كما يقال هذه الحادثة قديمة
اى بعيدة من حيث امتداد الزمان وهذه الحادثة حديثة اى قريبة من حيث عدم الامتداد الزمان
وتفسيرهما بالقليلة والكثيرة كما يعلم من كلام الشارح مجاز فلا يصلح ان يكون طعنا على المصنف
والثانى الضمير في كانت راجعة الى الفوائت المطلقة المفهومة من قوله او فاتت غير مقيدة
بكونها ستا فيكون المعنى او فاتت ستا حديثة كانت الفوايت او قديمة وهي مجملة فبين الشارح
بقوله الستة وما دونها حديثة وما فوقها قديمة ورد بوجهين الاول ان ارجاع الضمير للمقيد
بدونه قيد خلاف اصطلاحهم لان الحكم هو التعميم هيهنا متى ثبت على المقيد يرجع الى المقيد
والثانى ان التعميم لفائدة دخول ما يتوهم خروجه عن الحكم والفوايت اذا لم يقيد بكونها ستا
لم تظهر لهذه التعميم فائدة والثالث هذا اشارة الى اختلاف الروايتين ففى احد الروايتين
يعلم ان الستة حديثة اى قليلة ينبغى ان لا يسقط الترتيب ومن الآخر يعلم انها قديمة اى
كثيرة ينبغى ان يسقط الترتيب فنقل الشارح الرواية الاولى حيث قال الستة وما دونها

وما دونها حديثة وما فوقها قديمة للاشارة الى ضعفها بقوله قيل يعنى ان قول من قال الستة
حديثة اى قليله غير مسقط للترتيب ضعيف والاولى ما اختاره المصنف ان الستة مسقط
للترتيب حديثة كانت او قلته قديمة اى قليلة او كثيرة على اختلاف الروايتين والروايات
علة الاسقاط هى الكثرة فالقول بكونها قليلة ينافى الحكم بكونها مسقط لان كون حكم الشئ
لا يترتب على ما يضاده واشار المحشى الى ضعف هذه التوجيهات بقوله وبعد جملة هذا التكلفات
لا يخلو كلام الشارح عن نوع خفاء والجواب الصحيح ما قاله فاضل المحشى فى بعض المنهيات
ان المراد بالحديثة الصريحة وبالقديمة الضمنية دون القريبة والبعيدة كما هو المراد
فى توجيه مولانا عصام الدين الاسفراينى ولا القليلة ولا الكثيرة كما هو المراد فى توجيهات
المحشى حتى يرد عليه ما يرد عليها فيكون المعنى او فائتة ستة صريحة كانت او ضمنية
وهو مجمل فبين الشارح بقوله قيل الستة وما دونها اذا فاتت ابتداء فهى صريحة و
ان كانت فى ضمن ما فوقها فهى ضمنية وانما تعرض لما دونها اشعارا بان القليل يتصف
بكونه صريحة او ضمنية كالكثير لكن الثانى مسقط دون الاولى فعلم انه لا دخل للوصفين
فى السقوط وعدمه وقوله قيل ليس من كلام الناقل حتى يكون اشارة الى الضعف بل هى

من كلام

من كلام المنقول عنه وهو الجامع الصغير الحسامى واورده اشارة الى اختلاف الروايات فى نصاب
المسقط المتصف فى جميع الروايات بالحدوث والقدوم فقيل خمس حديثة او قديمة وقيل ستة
كذلك فاورد الشارح به النقل ما هو المختار عند المصنف حيث قال الستة وما دونها حديثة
وما فوقها قديمة اى الستة التى هى نصاب المسقط على الرواية وما دونها حديثة وما فوقها
قديمة قال صاحب الوقاية الرواية فيها صلى خمسا ذاكرا فائتة فسد الخمس موقوفا فان ادى
سادسا صح الكل فان قلت قد وجد نصاب المسقط من غير اداء السادسة التى هى التاسعة
بالنسبة الى الفوتية هو الواحد الفوتية والمودى هو الخمس موقوفا فلا حاجة اليه
فى سقوط الترتيب قلت ان النصاب هو الكثرة المحققة ولا تحقق لها من غير اداء
اداء السادسة لدورانها قبلها بين التحقيق والثبوت بضم اداء السادسة وبين العود الى القلة
بقضاء الفوتية ولهذا قال يتوقف صحة الكل الى ضم السادسة فيها توقف لتحقق الكثرة
بها واما فيما اذا لم يتوقف بها بل يثبت بدونها كما هو ترك فجر يوم ثم صلى الاربعة الباقية
مع الفجر من يوم الثانى مع تذكره ثم طلع الشمس تحقق الكثرة قطعا من غير ضم السادسة
فينقلب المؤديات صحيحة والحاصل ان المؤثر فى سقوط الترتيب الكثرة المحققة والمؤ

فى تحقيقها خروج وقت الخامسة قطعا الذى هى السادسة لكن لما كان القطع بخروجها او حصول
فى اكثر الاوقات الا بضم اداء السادسة لكونها لا يصح اداؤها الا فى وقتها ينسب تحقق الكثرة
الى ادائها حتى لو تحقق الخروج بدون اداء السادسة كما هو فى الصورة المذكورة بطلوع الشمس
فلا حاجة الى ضم اداء السادسة هذا حاصل ما ذكره شيخ الاسلام فى حواشى الهداية واجاب
عنه الفاضل العصام الدين الاسفراينى بان الحاجة الى اداء السادسة ليست لتحقيق الكثرة
بل ليعلم من صحتها صحة الكثرة بطريق الاولى لان الكثرة صفة قائمة بالكثير فحتى
يؤثر فى سقوط الترتيب فى حق غيره وهو السابعة فتؤثر فى السقوط فى حق نفسه
بالطريق الاولى قال الشارح حتى يظهر ان رعاية الترتيب ان كان فى الكثير فلا يجوز
اى رعاية الترتيب لان رعاية الترتيب فى غير موضعه موضوع فيحكم بصحة الصلوة
او فى القليل عطف على قوله فى الكثير اى ان كانت فى القليل فيجوز اى الرعاية فيحكم بفساد
البيت فى حق الصلوة هذا اذا كانت يجوز مخفف من الجواز واما اذا كان مشدد من التجويز
فالضمير فيه فى الموضعين راجع الى الفساد اى ان كانت رعاية الترتيب فى الكثير فلا يجوز
الفساد الى الصلوة الحسنة وان كانت فى القليل فيجوز اليها قال الفاضل المحشى فى آخر

الحاشية

الحاشية المتعلقة فى باب سجود السهو بقوله شك اول مرة فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة
الى جواب عدم التعرض الى شك وهو ان الشك ههنا يجوز ان يكون بمعناه المتعارف وهو
تساوى الطرفين ثم بلغ بعد التفكر الى درجة الظن فمعنى قوله وان كثر اخذ بالاغلب على
ظنه ان عرض الشك على الشك بعد التفكر بخلاف الظن فانه فى قوله وان لم يغلب
على ظنه اخذ بالاقل بمعنى الراى والا لكان الظن ينافى عدم الغلبة كذا فى البرجندى
وفى قوله وان لم يغلب وقعد فى كل موضع ظنه آخر صلوته بمعنى الشك لان المفروض انه
لم يغلب احد الطرفين على الآخر فلا يمكن ان يحمل على معناه فى الموضعين فلا بد من تعرض
اليه بخلاف الشك فانه يمكن حمله على معناه فلا حاجة الى تعرض اليه قال الفاضل الالياس
فى باب سجود السهو فى شرح قوله فان سلم من وجب عليه سجود السهو فهو فى الصلوة ان سجد
والا فلا ولقد اجاد المصنف فى تغيير عبارة الوقاية فانه يفهم منها ظاهرا انه ان قهقهت بطل
وضوئه بالقهقهة عندهما ان سجد للسهو وكيف يتصور سجود السهو بعد ما قهقهت
فى الصلوة والحاصل انه يرد على عبارة الوقاية الاعتراض من وجهين احدهما انه لا يتصور
سجود السهو بعد انتقاض الوضوء بالقهقهة والثانى انه مخالف لما هو المذكور فى المعتبرات

مع عدم انتقاض الوضوء وانه تم الصلوة وسقوط سجدة السهو عندهما ويمكن ان يجاب بتقييد الارادة
لانها من جملة المبادي الارادية للافعال الاختيارية فيكون المعنى ويبطل وضوءه بالقهقهة ان اراد
السجود بعده اي بعد السلام والمراد بارادة السجود بعده ان يكون السلام على نية السجود والا فلا اي وان لم
يرد السجود السهو بعده فلا ينتقض وضوءه والمراد بعدم ارادة السجود ان يكون السلام على نية القطع
وان لغت لان النية تغير المشروع يوجب الغاية فاندفع الاعتراض من وجه الاول لان انتقاض
الوضوء لا ينافي ارادة السجود بل ينافي حقيقته وكذا من الوجه لان وضع المسئلة هيهنا اي
في الوقاية على مذهبهما في مطلق السلام سواء كان بنية القطع او بنية السجود كما يعلم من اطلاق الكلام
في الكلام وصرح به صاحب البرجندي ايضا فينتقض الوضوء بالقهقهة تارة وهي ان يكون بنية
سجود السهو ولا ينتقض اخرى وهي ان يكون السلام بنية القطع والبتات ووضع المسئلة في
المعتبرات على مذهبهما في السلام على وجه القطع لانه هو الموضع لظهور الخلاف فلا مخالفة
بينهما ويمكن ان يجاب عنهما بان سجود السهو شرط للحكم بانتقاض الوضوء بالقهقهة فيكون
الحكم بانتقاض الوضوء مؤخرا عن سجود السهو مستندا الى وقت وجود القهقهة وكل مستند
موجود من وجه دون وجه فيظهر الانتقاض في حق ساير الصلوة لا في حق سجود السهو فا

الحكم

فالحكم ببطلان الوضوء عندهما بالقهقهة في عبارة الوقاية بالنسبة الى ساير الصلوة و
الحكم بعدم الانتقاض بالقهقهة في كلام المعتبرات عندهما بالنسبة الى سجود السهو فاندفع
الاعتراض بوجهيه لامكان تصور السجود بعد القهقهة ولا مخالفة بين الكلامين ايضا لا
نهما محمولان على الوجهين قوله وايضا يفهم منها ان مذهبهما انه يصير بنية الاقامة في هذه
الحالة فرضه اربعا ان سجد للسهو وليس كذلك فانه لا يصير فرضه اربعا عندهما سجد للسهو ام لا
كما ذكرنا والحاصل منه ورود الاعتراض بالمخالفة عن المعتبرات ايضا ويعلم مما سبق من الجواب بما
هو الصواب من ان وضع المسئلة هناك اي في المعتبرات في السلام على وجه القطع والبتات فيكون خارجا
فلا يصير فرضه بنية الاقامة في هذه الحالة اربعا سجد للسهو اولا واما هيهنا اي في الوقاية فوضع
المسئلة في مطلق السلام فتارة يصير فرضه اربعا وهي ان يكون السلام على نية السجدة وتارة لا يصير
اربعا وهي ان يكون السلام على نية القطع فلا مخالفة بينهما ايضا ولا نحتاج في تقرير الشرح على موافقة
المتن لانه يمكن حمله على الصحة فلا حاجة الى التغير والتبديل قال الفاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة
في باب سجود التلاوة بقوله غير صلواتية صارت تبعا للصلواتية وان لم يتحد المجلس فليتامل لعل الامر
بالتامل اشارة الى حجة قول الشارح وان لم يتحد المجلس وهو ان وضع المسئلة وان كان على الرواية

الظاهرة المشهورة وهي ان المجلس هيهنا متحد حقيقة وحكما كما بين وجه كل واحد منهما في الحاشية
فكفته سجدة واحدة وهي الصلواتية لان غير الصلواتية صارت تبعا لها لكن اورد الشارح قوله
وان لم يتحد المجلس لرد على الرواية ابو سليمان المنسوبة الى جامع الكبير والمبسوط وهي ان المجلس متحد
حقيقة ومختلف حكما بدليل انه خيار المخيرة بالقيام فيجب عنده سجدتان نظرا الى اختلاف الحكمي
فردها الشارح بانه كفته سجدة واحدة وهي الصلواتية وان لم يتحد المجلس يعني حكما لان جانب الحقيقة
اقوى فهي بالترجيح بل احرى واولى من جانب الحكم قال الفاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة في باب المسافر
بقوله ويبطل الوطن الاصلي الخ فليتامل لعل الامر بالتامل للتحقيق في وجه كون الفعل من باب الافعال
ووجه الاولوية الوجه الاول اما الاول فلدفع التوهم ان قوله يبطل فعل مجرد من البطلان وهو لازم لا يقتضي
المفعول فقال انه مزيد من باب الافعال وهو متعدي واما الثاني فلما فيه رعاية قرب المعطوف عليه
وهو المثبت في الموضعين بخلاف الوجه الثاني لما فيه من بعده وهو الوطن في الموضعين كالمعطوف وهو في السفر
فيهما لكن في الاول بلا واو وفي الثاني بالواو قال الشارح ولفظ المختصر وبصحراء دار نا وتمام العبارة
فيقصر الرباعي الى ان يدخل بلده او ينوي الاقامة نصف شهر ببلدة او قرية واحدة وبصحراء
دار نا وهو جنائي لا بدار الحرب او البغي محاصرا قال الشارح قوله لا بدار الحرب عطف على

قوله

قوله بصحراء دار نا ونية الاقامة بصحراء دارنا لحكم العطف غاية للقصر المفهوم من قوله فيقصر الرباعي
وحكم الغاية مخالف لحكم المغيا في النفي والاثبات فيكون المعنى فيقصر الرباعي الى ان ينوي
الاقامة بصحراء دارنا الخ لا يقصر ولما عطف عليه قوله لا بدار الحرب بحرف النفي فيفيد نفي
ذلك الحكم المنفي في المعطوف عليه المستفاد لنفيه من الغاية فتقدير الكلام لان لا يقصر بدار
الحرب والبغي والنفي اذا دخل على النفي يفيد الاثبات فيكون المعنى يقصر الرباعي اذا نوى الاقامة نصف
الشهر بدار الحرب محاصرا قوله لما فهم من قوله لا بدار الحرب عدم القصر فلا يصح التشبيه بقوله لكن
طال مكثه بلا نية لان حكمه القصر فلا يتحدان في وجه التشبيه حاصل الجواب انه لما
فهم مما سبق ان النفي في قوله لا بدار الحرب ليس بمتوجه الى القصر بل الى عدم القصر فيكون
المفهوم منه حكم القصر فيصح التشبيه ولهذا قال كمن طال مكثه في البلد او قرية بلا نية
المكث قال الفاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة في باب الجمعة بقوله وان بقي ثلثة
فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى توضيح جواب المحشي وهو ان النفرة اعم من بقاء
الثلاثة اولا فذكره لاظهار بقاء الجمعة بعد النفرة فلا استدراك ورد بما قال قوله و
للجماعة وهم ثلاثة رجال سوى الامام يدل صريحا على جواز الجمعة بهم فلا اشتباه في وجوب تمامها

فتعين الاستدراك ويمكن ان يجاب اولا بانه حكم الثلاثة وان علم مما سبق لكن ذكرناه
ثانيا ليس لبيان الحكم بل لبيان استيفاء اقسام احوال الجماعة بان لها احوال الثلاثة حال النفرة
قبل السجود وحال النفرة بعد السجود وحال البقاء ولها حكمين للاشتراك الاخريين في حكم واحد
وهو الاتمام وثانيا بان الجماعة وهم ثلثة رجال له حالتين حالة الابتداء وحالة البقاء
والمفهوم مما سبق حكمها في حالة الابتداء وهو الاتمام لانه تعلق انعقاد الجمعة بها فقط
واما حكمها في حالة البقاء فيتوهم ان يكون حكم عدم الاتمام لانه تعلق انعقاد الجمعة بالجميع فاذا نفر
البعض ينبغي ان لا يكون للباقين حكم الاتمام لوجود المزاحم فقال لدفع هذا التوهم وان نفروا
الخ قال فاضل المحشي في اخر الحاشية المتعلقة في باب الشهيد بقوله ولم يجب به مال احتراز عن
قتل وجب به مال فتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى الجواب وهو ان من وجد قتيلا في مصر
بحديدة ولم يعلم قاتله فانه على رواية الهداية شهيد فان نفس القتل يوجب القصاص ووجوب الدية
والقسامة لمانع وهو عدم العلم بالقاتل فلا اعتبار له وعلى رواية الذخيرة ليس بشهيد فيغسل وفي
الدية وان كان بمانع اخرجه عن كونه شهيدا والمصنف اخذ بهذا لرواية ولهذا قال فيما بعد وقتل
من وجد قتيلا في مصر ولم يعلم قاتله فشبهة الاستدراك انما يرد على رواية الهداية لان القتل

بالحديدة

بالحديدة يستلزم عدم وجوب المال بنفس القتل واما على رواية الذخيرة التي اخذ بها
المصنف فلا يرد لان القتيل المذكور مقتولة بالحديدة مع انه ليس بشهيد على هذا الرواية
فاخرجه بقوله ولم يجب به مال قال الفاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة بقوله او نقل من
المعركة حيا اكل فيه تامل لعل الامر بالتامل اشارة الى الجواب عن نظر الاتقاني وهو ان
النقل من المعركة على قسمين حالة بقاء القتال وبعد تقرره فاما الاول فليس بارتثاث
على ما في الذخيرة واما الثاني فاما ان يكون النقل بطريق الجر برجليه لئلا يطاء الخيول
او بطريق الحمل فاما الاول فليس بارتثاث ايضا واما الثاني فلا يخلوا اما ان يكون الحمل لئلا
يطاء الدواب او التداوي اما الاول فهو ليس بارتثاث ايضا كذا في شرح الزيادة والجامع الصغير
انما يوجب نيلان الراحة في القسم فقط دون الاقسام الثلاثة لان نيلان الراحة انما يكون
بحدوث امر يوجب المنفعة كالحمل للتداوي واما الحمل لدفع وطي الخيل فهو البقاء على حالته لا
حدوث امر يوجب المنفعة فليس بارتثاث فلا يرد نظر الاتقاني قال فاضل المحشي في آخر
الحاشية المتعلقة بقوله وصلى عليهم فليتامل اشارة الى جواب آخر بعد جواب المحشي عن الاعتراض
المذكور بقوله لا يقال لا حاجة الى هذا القيد قوله اولا ويصلى عليه وحاصل الاعتراض ان

ان هؤلاء المذكورين ليسوا بشهداء وهم مسلمون فاذا وجب غسلهم يجب الصلوة عليهم يعني ان
حكمهم في الصلوة يعلم من حكم الشهداء لان الشهداء مع انتفاء غسلهم يجب الصلوة عليهم
لعلة الاسلام وهؤلاء المذكورين يجب عليهم بطريق الاولى لوجود العلة وهو الا
سلام مع وجود الغسل واجاب المحشي عنه اولا بقوله لانا نقول وحاصل الجواب ان مطلق
على ثلثة الشهيد على ثلثة اقسام وتصدى المصنف لبيان كل واحد منها مع حكمه لا تبيان
فلا يكتفي بحكم واحد منها عن الآخر وثانيا بقوله فليتامل وهو انه لا نسلم ان كل مسلم يجب
غسله يجب الصلوة عليه لان اهل البغي وقطاع الطريق مسلمون ويغسلون ولا يصلى عليهم
ولهذا افرد كل قسم على حدة هكذا ذكره في البرجندي قال الشارح في باب الصلوة في الكعبة
في شرح قوله صح فيه الفرض والنفل والمذكور في الصحيح خلاف للشافعي فيهما ولمالك في الفرض
لهما ان الصلوة في الكعبة يوجب الاستدبار اليها وهو ينافي الصلوة مطلقا فرضا كان او
نفلا لكن مالك اجاز النفل على خلاف القياس بما روى بلال رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم
صلى في الكعبة بين العمودين المتقدمين ولا يلحق به الفرض لا قياسا ولا دلالة اما الاول
فلان الشرط فيه ان يكون المقيس عليه موافقا للقياس وهو ههنا مخالف له واما الثاني

فلان

فلان الشرط فيه ان يكون الفرع بمعنى الاصل وهو ههنا ليس كذلك لان مبنى النفل على التوسع
بخلاف الفرض فان مبناه على الاحتياط ولهذا اجاز النفل بالقعود والركوب مع القدرة
على القيام والنزول دون الفرض فلا يلزم من جواز النفل فيها جواز الفرض ولنا ما روينا
من حديث بلال رضي الله عنه ويلحق به الفرض دلالة لان الفرض وان لم يكن بمعنى النفل في الاركان
لكن بمعناه في الشروط والاستقبال الى الكعبة منها واستدبارها انما ينافي جواز الصلوة اذا كان
مفوتا للاستقبال وههنا ليس كذلك والغرض من النقل عن الهداية ورود الاعتراض عليها
بقوله والمذكور في كتب الشافعي الجواز الخ وحاصل الاعتراض ان نسبة الخلاف الى الشافعي مخالف
لما هو المذكور في كتب الشافعي من الجواز واجاب عنه صاحب النهاية بان هذا اللفظ وقع سهوا
من الكاتب لان الشافعي يرى جواز الصلوة فيها فرضا ونفلا واجاب عنه الفاضل المحشي
بان خلاف الشافعي مقيد بما اذا توجه الى الباب وهو مفتوح ولا يكون العتبة مرتفعة قدر
مؤخرة الرحل او محمول على اختلاف الروايتين عنه لكن هذه الرواية لا توجد في كتبه وهو خلاف
من الحمل على السهو وقوله وفي كتبه ايضا الى قوله وهذا حكم عجيب لان جواز الصلوة خارجها على
تقدير الانهدام بدل على ان القبلة اما ارض الكعبة او هواها فيجب ان يجوز فيها من غير

اشتراط ان يكون بين يديه شيء مرتفع مثل مؤخر الرحل والغرض منه الاعتراض عليه بان المذكور
في كتبه مخالف لمذهبه لان القبلة عنده هو البناء ولهذا يشترط السترة لجواز الصلوة
عليها وفيها بعد الانهدام لتكون قائمة مقام البناء والمفهوم من كتبه ان القبلة اما ارض
الكعبة او هوائها كما هو مذهبنا لان البناء يقبل الارتفاع والانتقال فلو وضعت الحيطان
في موضع آخر لا يجوز الصلوة اليها فلو كان البناء قبلة لجازت ويمكن ان يجاب عنه بان القبلة
عنده هو البناء والمذكور في كتبه من جواز الصلوة خارجها متوجها اليها بعد الانهدام لا يدل
على ان القبلة عنده اما ارض الكعبة او هوائها بل باعتبار وجود الاثر لان انهدام الشيء لا
يستلزم انهدام اثره واثر البناء قائم مقام البناء في جواز الصلوة واما اشتراط السترة على السطح
فلعدم البناء واثره جميعا فلا بد منها لتكون قائمة مقامه واما في جوف الكعبة بعد الانهدام
فلان الاستقبال والاستدبار الى اثر البناء متعارضين فاشترط السترة لتكون مرجحة لجانب الاستقبال
لانها تلحق حكم حقيقة البناء كجواز الصلوة اليها على السطح فيثبت بها الترجيح بطريق
الاولى بخلاف الصلوة خارجها متوجها اليها بعد الانهدام فانها جائز بغير السترة لوجود التوجه
الى الاثر بلا معارضة فان قلت فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز الصلوة فيها قبل الانهدام من غير

الستر

السترة عنده ايضا مع انها جائز قلت لا نسلم جوازها فيها من غير السترة بل جوازها فيها قبل
الانهدام مشروط بالسترة ايضا ولو سلم جوازها مطلقا فبناء على ما روى من حديث بلال رضي الله عنه
وهي مخالف للقياس فيقتصر على مورده وهو قبل الانهدام فيبقى ما بعد الانهدام على القياس
فيشترط فيه السترة دون ما هو قبل الانهدام او اجاب عنه بان نسبة القبلة الى البناء مجاز من قبيل
اضافة الشيء الى دليله والقبلة عنده حقيقة هو الجزء الذي لا يتجزى ويكون دائرا في جميع البناء كما
الليلة القدر في شهر رمضان والامر بالتوجيه اليها تكليف بما لا يطاق فلا بد من دليل ظاهر
وهو البيت بالنسبة الى الخارج لكونه بمجموع اجزائه في استقبال الا بالنسبة الى الداخل

لوجود الاستقبال الى جزء الكعبة فيكون الظاهر بالنسبة الى الداخل

هي السترة سواء كان قبل الانهدام او بعده لكن ترك العمل بالقياس قبل الانهدام بالنص وبقي
بعده على القياس فلا مخالفة بين مذهبه وما هو المذكور في كتبه واعلم ان القبلة في الحقيقة
هو الله تعالى وحده وبحسب الظاهر اربعة احدها العرش وهو قبلة الحاملين للعرش والطائفين
حوله والثاني الكرسي وهو قبلة حامليه وطائفيه والثالث البيت المعمور وهو قبلة
اهل السموات السبع والرابع الكعبة وهي قبلة اهل الارض وفيها اختلاف فعند الشافعي البناء
وعندنا العرصة والهواء الى العرش بحذاء الكعبة وهي اي قبلة اهل الارض هي اربعة اقسام

لان الكعبة قبلة اهل مسجد الحرام وهو قبلة لاهل مكة وهي قبلة لاهل الحرم وهي قبلة
لاهل الافاق توسعة على المسلمين كذا ذكره في شرح الاوراد قال صاحب الوقاية الرويت في باب الركاز
وان وجد ركاز متاعهم في ارض منها لم تملك خمس وههنا اعتراض مشهور وهو ان الضمير
في قوله منها ان كان راجعا الى دار الحرب فالفرق بين الركاز المتاع وبين الركاز النقدين بحيث
يجب الخمس في الاول دون الثاني مشكل وان كان راجعا الى دار الاسلام فيلزم التفكيك ويلزم
التكرار والاستدراك لانه يعلم حكمه مما سبق من قوله وما فيه سمة الكفر خمس لاستواء النقود
والمتاع في تحقيق معنى الغنيمة وهو الاستيلاء عليهما في دار الاسلام واجاب عنه صاحب المضمرات
باختيار شق الاول وتصدى للفرق اولا بان المتاع لقلة المدفون وقربه الى وجه الارض عادة
كانه ظهر لحافر الخيل فيتعلق به حق الامام فلذا خمس منها والنقود لكثرة المدفون وبعده
عن وجه الارض لاهتمام شانها لم يظهر لحافر الخيل فلم يتعلق به حق الامام فلذا لا يجب فيها
الخمس بل الكل للمستامن وثانيا بان المتاع لعدم امكان الاخفاء ياتي به المستامن الى دار الاسلام
ظاهرا حين حوزه تحت قوة الامام وقهره فيكون غنيمة بخلاف النقدين فانه ياتي بهما خفية فلا
يحوز تحت قوة الامام وقهره فلا يكون غنيمة لكن هذا الجواب يخالف لما صرح به الشارح الجليل من

ان

ان ركاز دار الحرب متاعا او نقدا كله للمستامن من غير خمس فالفرق وان اجاب عنه شيخ الاسلام
وصاحب التمرتاشي باختيار شق الثاني بان الضمير راجع الى دار الاسلام ولا يلزم التكرار والاستدراك لان
ما سبق بيان حكم الركاز من دار النقدين في دار الاسلام وهذا بيان حكم الركاز الامتعة على انه
اورد ثانيا وان كان يعلم حكمه مما سبق التزاما بناء على ما سبق من الاستواء في كونهما غنيمة لاستيلاء
عليهما لدفع التوهم الاختلاف بين النقود والامتعة في وجوب الخمس كما في وجوب الزكوة
حيث يجب الزكوة في النقود بعد حول لان الحول مطلق نوى التجارة اولا بخلاف الامتعة فانها
لا تجب فيها الزكوة الا بنية التجارة فبين المصنف حكم الامتعة يعلم انهما سواء في وجوب الخمس
لاستواء العلة وهذا الجواب هو الصواب لانه يفهم من المعتبرات كالهداية والعناية والجامع الرموز
وغير ذلك ولا يرد اعتراض التفكيك ايضا لان البحث في دار الاسلام وبيان حكم دار
الحرب في البين جملة معترضة لبيان اختلاف الدارين في الحكم فلا يورث شبهة التفكيك في الفائدة
قال فاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة في باب صدقة الفطر بقوله والاستار اربعة مثاقيل ونصف
مثقال فنامل في التوفيق بين المعتبرات لعل الامر في التوفيق بين المعتبرات اشارة الى ان الصاع
اربعة امناء وكل من اربعون استار وكل استار اربعة مثاقيل ونصف مثقال فالمن مئة وثمانون

مثقالا ونصف صاع ثلثة مئة وستون مثقال وهذا في عرف اهل الشرع كما تقرر به بيان الشارح
والاختلافات اللتي في مقدار الاستار والمن كما في العنوان بحسب اختلاف الازمنة ولهذا قال صاحب
البرجندي ففي زماننا المن المتداول بهرات مائتا وثمانون مثقالا فيكون كل استار سبعة مثاقيل
وبعض اهل الزمان يأخذ الاستار سبعة مثقال ودانق واحد فيكون المن الواحد مائتين وستة وثمانين
مثقالا وثلثي مثقالا قال فاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة في باب الصوم بقوله وصوم
النذر والكفارة واجبا فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى توجيه قول الآخر وهو قول ابن
مالك لانه يقول النذر فرض والكفارة واجب على عكس مذهب الزيلعي وتوجيهه ان النذر
فرض لانه ثابت بالاجماع وهو قطعي وان كان سنده ظنيا والكفارة واجب لانها ثابت بالاخبار
الاحاد ومنها قوله عليه السلام للاعرابي صم شهرين متتابعين ومنها قوله عليه السلام من افطر في
رمضان فعليه ما على المظاهر وهي كلها احاد عنده فلا يثبت بها الفرضية واما توجيه اقوال الثلثة
الباقية فظاهر لان عند صاحب الهداية والوقاية كلاهما واجبان لان نصوصهما ظنية لان النذر
ثابت بقوله تعالى فليوفوا نذورهم وهو عام خص منه البعض والكفارة ثابتة بالاخبار الاحاد
وعند صدر الشريعة كلاهما فرضان لثبوتهما بالاجماع وهو قطعي وان كان سنده في النذر

ظنيا

ظنيا وعند الزيلعي النذر واجب والكفارة فرض لان نص النذر ظني عام خص منه البعض والا
جماع المنقول بطريق الشهرة يفيد الوجوب دون الفرضية ونصوص الكفارة قطعي لان الاخبار
الواردة فيها مشهورة عنده واعلم ان الصيامات كلها احد عشر نوعا فثلثة منها غير مذكورة في القرآن
بل ثبت بالاخبار وهي صوم كفارة الفطر وصوم التطوع وصوم النذر وثمانية منها مذكورة في
القرآن فاربعة مشروطة بالتتابع وصوم الرمضان وصوم كفارة الظهار وصوم كفارة اليمين
وصوم كفارة القتل واربعة منها غير مشروطة بالتتابع وهي قضاء شهر الرمضان وصوم فدية
الحلق وهو المذكور في قوله تعالى ففدية من صيام الآية وصوم المتعة وصوم جزاء الصيد كذا في
الجوهرة قال فاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة بقوله فينبغي ان يكون فرضا فليتامل لعل
الامر بالتامل اشارة الى رد الجواب بانه لا شك ان المراد بالفرض الاعتقادي لكنه على قسمين
احدهما ان يكون جاحده كافرا وهو ما ثبت فرضيته بدليل قطعي متواتر يفيد علما ضروريا
سواء كان نصا او اجماعا كما هو مذهب وثانيهما ما يكون جاحده ضالا وهو ما ثبت فرضيته
بدليل المشهور يفيد علم الطمانينة سواء كان نصا او اجماعا كما هو مذهب عيسى بن ابان وهو
الصحيح عندنا وقال الجصاص انه احد قسمي المتواتر حتى يكفر جاحده فالمراد بالفرض ههنا

ما يقابل الواجب الذي ثبت بدليل ظني لا يفيد القطع ويفيد الطمانينة لا الفرض الاعتقادي
الذي يكفر جاحده حتى يكون الثابت بالمشهور باقيا في مرتبة الوجوب فلا يرد ان الا
جماع المنقول بطريق الشهرة والاحاد يفيد الوجوب دون الفرضية قال فاضل المحشي
في آخر الحاشية المتعلقة بقوله يمكن ان يراد بالواجب الفرض فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة
الى الجواب الآخر وهو ان التقسيم على قسمين الحقيقي وهو ضم قيدين او قيود متباينة الى امر
مشترك واعتباري وهو ضم قيدين او قيود متخالفة الى امر مشترك ويمكن ان يكون التقسيم
المذكور في عبارة المصنف اعتباريا وهو نقيض مجرد المخالفة دون المقابلة والمباينة وهي ههنا
ثابتة وان اريد بالواجب الفرض لان الفرضية المنذور لكونها ثابتة بالاجماع المنقول
بطريق الشهرة ادون وانقص من فرضية رمضان لكونها ثابتة بالنص القطعي ولهذا
كان الجاحد من الثاني كافرا دون الاول بل ضالا فكانه قال صوم الرمضان فرضا قطعا
والمنذور فرض ظني وهذا القدر من المخالفة كافية في التقسيم فلا يرد ان القول با
رادة الفرض من الواجب المذكور في مقابلته في غاية البعد لان انتفاء المباينة والمقابلة
يستلزم انتفاء التقسيم الحقيقي دون الاعتباري وهو المراد ههنا ومتى امكن ارادة الفرض

من الواجب

من الواجب ههنا مع المقابلة صورة يصح قياسه على ما ذكره في اول كتاب الصوم فلا مجال للتعجب في
وجود هذا القياس انتهى قال الشارح المخريري في باب موجب الافساد في شرح قول المصنف ومرضع خافت
على نفسها او ولدها لو كان حل الافطار بناء على وجوب الارضاع الى قوله ينبغي ان لا يحل لها الافطار
بيان لوجه ضعف القول القليل من الفرق بين الام والمرضعة المستاجرة في حل الافطار وعدمه بناء
على وجوب الارضاع وعدمه كما هو المنسوب الى الذخيرة وحاصل وجه الضعف انه ليس بناء حل
الافطار على وجوب الارضاع لانه لو كان بناء حل الافطار على وجوب الارضاع عليه ينبغي ان لا يحل
الافطار لها ايضا كالام في صورة انعقاد الاجارة في شهر الرمضان لعدم وجوب عقد الاجارة
عليها وهو خلاف الاجماع بل على خلاف النص وهو ما روى عن انس بن مالك ان رسول الله عليه السلام
قال ان الله تعالى رفع عن المسافر الصوم وشطر الصلوة وعن الحبالى والمرضع الصوم وهو مطلق
لا فرق فيه بين الام والمرضعة المستاجرة ولو سلم فالارضاع واجب على الام ايضا ديانة لا سيما
اذا لم يكن للزوج قدرة على الاستيجار الظئر فصار كالظئر على ان المذكور في القنية الظئر المستاجرة
كالام في الافطار كذا في التبيين والبرجندي قال فاضل المحشي في وسط الحاشية المتعلقة بقوله
اذ لا يجب عليها الاجارة فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى الجواب عن البحث وهو انه كم من

كم من مباح اذا تضمن امرا محظورا كالمشي والنظر اذا تضمن الاشتغال او الابطال يصير حراما و
عقد الاجارة كذلك فانه وان كان مباحا لكنه في رمضان يستلزم ابطال حق الشرع وانتفاءه وهو
وجوب الصوم فيصير محظورا فلا يكون لها الاجارة فان تقع عنها وجوب الارضاع وحل الافطار
كالام قال فاضل المحشي في وسط الحاشية المتعلقة بقوله واعلم ان الاقسام ستة فليتامل لعل الامر
بالتامل للتحقيق او للاعتراض بمنع انفهام حكم هيئة الاجتماعية عن حكم الهيئة الانفرادية
كلية لانه ربما يكونان متغايرين كمس الرجل وعدمه في الشعرات كيف وان في نفي كليهما الغاء
الكلام وفي نفي واحد منهما ابتغاء المرام فلا يوجبان الاتحاد في الاحكام قال فاضل المحشي في آخر
الحاشية المتعلقة بقوله والمراد بالموجب اللازم فيه نظر الى قوله وكيف يتصور والمجاز مشروط بعدم
ارادة الموضوع له وحاصل النظر وان ورد الاعتراض الجمع بين الحقيقة والمجاز يتوقف
على التصور وهو مما يتصور لانه يؤدي الى اجتماع النقيضين اعني ارادة الموضوع له وعدم
ارادته ويمكن الجواب ان ارادة الموضوع له على قسمين لذاته بان يترتب عليه الحكم ولغيره اي
لاجل الدلالة لصحة معنى المجازي وهو وان كان مشروطا بعدم ارادة الموضوع له بالمعنى الاول لكنه
مشروطا بارادة الموضوع له بالمعنى الثاني لان المجاز هو الانتقال من الملزوم الى اللازم و

هو

وهو يتوقف على ارادة الملزوم وهو الموضوع له فيمكن الجمع التصور الجمع الصحيح لورود الاعتراض
ولعل المحشي اشار اليه بقوله وفيه بحث كتبه بعض الفضلاء على التلويح قال فاضل المحشي في
في الحاشية المتعلقة بقوله فالجمع لا يجوز عن الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت فلا يمنع الجمع في الشيء
من الصور الخ ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يلزم من عدم تاثير الارادة في النذر لكونه ثابت بنفس
الصيغة عدم تاثير الارادة في المعنى الحقيقي مطلق كيف وان المعنى الحقيقي في المشترك لا يثبت
بنفس اللفظ بدون ارادة لعدم قيامه مقامه بل ثبوته تابع للارادة والا لما وقع الاختلاف
في الفرع فلا يلزم من عدمها امتناع الجمع ههنا عدم الامتناع الجمع مطلقا قال فاضل المحشي في
في تلك الحاشية ونحن نختار الجواب الى قوله عملا بعموم المجاز لا جمعا بينهما وحاصل الجواب ان
النذر واليمين مشتركان في اقتضاء الوجوب الا ان النذر يقتضي وجوب المنذور لعينه
لانه موضوع له واليمين يقتضي وجوب البر لغيره لئلا يلزم هتك حرمة اسم الله تعالى
فجمعنا بينهما بارادة الوجوب من هذا الكلام مطلقا عملا بالدليلين فيكون المعنى على وجوب
الصوم كما في قوله والله لاصلين ظهر اليوم في الوقت فانه يجب عليه اداء الظهر في الوقت
لعينه ولغيره ولهذا لو لم يصل في الوقت لزم الكفارة والقضاء جميعا عملا بالدليلين كذا

في التبيين قال فاضل المحشي في الحاشية المتعلقة في باب الاعتكاف بقوله وبعدها اربعا عند ابي حنيفة
فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى الجواب وهو ان في السنة الجمعة بعدها اختلاف المشايخ
فعند ابي حنيفة اربع وعند ابو يوسف رحمه الله ستة وعسى ان يروى عن محمد كلتاهما وايضا في رواية
مع ابي حنيفة كما اخذ بها صاحب البداية وفي اخرى مع ابو يوسف كما اخذ الشارح بها فلا مخالفة بينهما
بطريق المعارضة والعائدة قال فاضل المحشي في الحاشية المتعلقة في كتاب الحج بقوله وهو واجب
الا على اهل مكة فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى الجواب وهو انه يفهم من قوله في اول الكتاب
وطواف الصدر للافاقي انه يجب في حق كل الافاقي وليس كذلك لان الافاقي اذا نوى الاقامة
والسكنى في المكة قبل الزوال من اليوم الثاني عشر لا يجب عند ابي حنيفة ومحمد وكذا اذا نوى
فيها قبل ان ياخذ في طواف الصدر عند ابو يوسف وان كان اهل المكة لكنه لا يخرج عن كونه
افاقي مع انه لا يجب عليه طواف الصدر على اختلاف المذهبين كذا في الكافي فلدفع هذا
التوهم قال وهو واجب الا على اهل مكة فلا تكرار قال الشارح التحرير في باب الجنايات في الحج
في مسئلة قتل الصيد هذا عند ابي حنيفة وابو يوسف واما عند محمد والشافعي فان كان
للصيد مثل الصورة يجب ذلك واعلم انه في هذه المسئلة اجماع واختلاف بين الشيخين وبين

محمد

محمد والشافعي اما الاجماع ففي اربعة مواضع والاختلاف في ستة مواضع وبيانهما الاجماع في و
جوب القيمة فيما لا مثل له فانه ثابت بلا خلاف لكنه عند اصالة وعند محمد والشافعي
ضرورة لعدم وجود المثل حقيقة واليه اشار الشارح بقوله وايضا لو لم يكن له نظير
الخ وبعد ما وجبت القيمة عندهما كما كان جواب محمد كجواب ابي حنيفة وابو يوسف من التخيير بين
الذبح والاطعام والصيام وجواب الشافعي الاطعام والصيام لا الذبح لان الذبح لا يكون الا
من النظير واليه اشار الشارح بقوله اولا فانه يعلم منه ان اتفاقهما في وجوب القيمة انما هو
في الابتداء واما في البقاء فبينهما خلاف وفي التعيين مكان الذبح فانه قربة غير معقولة فيقيد
بالحرم بالاجماع لقوله تعالى هديا بالغ الكعبة وفي عدم التعيين مكان الصوم لانه عبادة
معقولة لما فيه من قهر النفس فلا تقيد بالحرم بل يجوز في اي مكان شاء بالاجماع و
الاختلاف في الاطعام فانه يقيد عنده بالحرم قياسا على الذبح والجامع التوسعة على
على الفقراء الحرم لا عندنا لكونه قربة معقولة كالصيام واليه اشار المصنف بتقييد الذبح
بمكة واطلاق الاطعام والصيام فان التقييد في الاول والاطلاق في الثالث اتفاق او رده لبيان
الواقع فيعلم منه الاجماع والاطلاق في الثاني احتراز اي او رده للرد على مذهب الشافعي فان

عنده بتقييد الاطعام بالحرم ايض فيعلم منه الاختلاف والاجماع في الاستدلال بالنص لكن

الاختلاف في كيفية الاستدلال والى الاول اشار الشارح بقوله والتمسك في هذا الباب

اى متمسك الفريقين في باب الاختلاف في مسئلة قتل الصيد حيث اورده مطلق بعد

المذهبين ولم يتقيد باحدهما والى الثانى اى الى الاختلاف في كيفية الاستدلال اشار

بقوله فمحمد والشافعى يحملان المثل على المثل صورة الى قوله ونحن نقول آه والاختلاف في وجوب

القيمة فيماله نظير واليه اشار الشارح في اول هذا الشرح بقوله وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف

الخ فان عندهما يجب فيها القيمة خلافا لمحمد والشافعى فان عندهما يجب فيه النظير

اما النص وهو قوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل

من النعم الآية حيث اوجب المماثلة مقيدا بكونه نعما او نعما مقيد بكونه مماثلا لان قوله

فجزاء بالرفع اما مبتداء محذوف الخبر اى فعليه الجزاء او خبر مبتداء محذوف اى فالواجب

جزاء فعلى كلا من التقديرين قوله فجزاء جزاء للشرط والمثل صفة له وكلمة من اما بيان

للمثل او للجزاء فعلى الاول يوجب المعنى الاول وعلى الثانى يوجب المعنى الثانى والمثل

حقيقة مايماثل المقتول صورة ومعنى وانما يعدل عن الحقيقة الى المجاز عند تعذر

الحمل

العمل بالحقيقة وههنا ممكن لان النظير مثل للمقتول صورة ومعنى والقيمة مثل معنى

لا صورة فلا يصار اليه الا اذا لم يكن له نظير فحينئذ قالا بوجوب القيمة التى هى الدراهم مثلا

فقد خالف النص لانها لا تكون من المثل ولا من النعم واليه اشار الشارح بقوله ومحمد و

شافعى يحملان المثل على المثل صورة بدليل تفسير المثل بالنعم لان المثل يجب الصورة

هو نظير المماثل للمقتول صورة ومعنى عندهما لكن عند محمد يعتبر في النظير المشابهة

في الصورة فقط وعند الشافعى اذا لم يكن له المشابهة في الصورة يعتبر المشابهة في الوصف

ايض ولهذا اتفقا في وجوب القيمة في العصفورة واختلفا في الحمامة حيث يجب فيها القيمة

عند محمد والشاة عند الشافعى وايراد الصورة على مذهبه اشارة الى الاولوية لان النظير

في خلاف الجنس لا يوجب الا باعتبار الاشتراك في الوصف الخاص اولا او هو ان الصحابة رض

اوجب النظير في قتل الصيد ولابى حنيفة وابى يوسف ان الواجب بالنص هو المثل والمثل المطلق

هو المثل صورة ومعنى كما في المثليات وعند تعذره يعتبر المثل معنى كما في القيميات واما المثل صورة

لا معنى فلا يعتبر شرعا اذا تلف انسان دابة لا يجب عليه دابة اخرى مثلها مع اتحاد الجنس

لعدم امكان المماثلة لاختلاف المعانى والمقاصد فيهما فما ظنك مع اختلاف الجنس فاذا لم

يكن البقرة مثلا للبقرة فكيف يكون مثل للحمار الوحشى وههنا قد تعذر حمله على مثل صورة ومعنى

وجب حمله على المثل معنى وهو القيمة لكونه معهود في الشرع واليه اشار الشارح بقوله ونحن

نقول الى قوله وكذا البواقى او لكونه مراد بالاجماع واليه اشار الشارح بقوله وايضا ولم يكن له

نظير من النعم الى قوله فيحمل المثل على القيمة وقوله ولا دلالة له على هذا المعنى عطف على ما يحمل

بحسب المعنى والمعطوف والمعطوف عليه نتيجة للدليلين في المآل اى لما كانت القيمة معهودة

في الشرع ومراد بالاجماع متضمن للرد على قول الشافعى بدليل المثل تفسير المثل بالنعم فتعين

حمل المثل على القيمة وعدم دلالة الآية على هذا المعنى اى على المثل صورة الذى هو المراد

عند الشافعى لانه لو اريد هذا المعنى فاما ان يترك معنى الاول اولا فان كان الاول يلزم

خلاف الشرع وخرقة الاجماع وان كان الثانى يلزم عموم المشترك وكلاهما محظورين

ولان قوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم عام لجميع الصيد والضمير في قوله ومن قتله

منكم متعمدا عايد اليه فوجب ان يكون المثل في قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم مثلا

يعم الكل ليوافق الجزاء للشرط وليس لنا مثل يعم الكل الا القيمة فتعين ان المراد بالمثل القيمة

والمراد بما روى عن الصحابة رض تقدير القيمة بالنظير دون ايجاب العين وهو نظير

قول

قول على رض في ولد المغرور يفك الغلام بالغلام والجارية بالجارية والاحاديث ايجابهم لانها

في الازمنة كلها ولم يحتج الى تحكيم عدل في كل مقتول للاستغناء لتحكيم دراهم واما تفسير المثل

بالنعم فلا نسلم ان قوله من النعم بيان للمثل ولا للجزاء بل بيان لكلمة ما في ما قتل واسم النعم

كما يطلق على الاهلى يطلق على الوحشى ايضا كما قال ابو عبيدة والاصمعى فيكون معناه فجزاء

قيمة ما قتل من النعم والوحش ولم يلتفت اليه الشارح لضعفه واما لقلة اطلاق النعم

على الوحشى او لان الحاجة انما هى الى بيان حكم المقتول لا الى بيان نفسه لانه قد علم مما

سبق ان المقتول هو الصيد ولكن لم انه بيان للمثل او للجزاء كما اشار اليه الشارح بقوله

اى كائن من النعم بالرفع فانه في معناه بانه ظرف مستقر وقع صفة للمثل او للجزاء كالمثل

فيكون بيان لا للموصولة اذ لو كان بيان له لكان مجرور ومعرفة فاطلاق اسم النعم على

القيمة مجاز باعتبار ما يؤل اليه من قبل المشارفة كما اشار اليه الشارح بقوله بانه

يشترى بتلك القيمة بعض النعم والاختلاف في من له الخيار فانه عندنا هو الجانى وعندهما

هو الحكمان ومنشاء الاختلاف الاختلاف في العطف فان عندهما قوله او كفارة عطف

على هديا وطعام مسكين اما عطف بيان للكفارة او بدل منه او خبر مبتداء محذوف اى

اى هى طعام مسكين وقوله او عدل ذلك اى يساوى ذلك عطف عليه وصياما مفعول مطلق
لفعل محذوف اى يصوم صياما ونصب هديا على انه مفعول يحكم به او حال من الضمير المجرور
في به وهو مفعول له وبالغ الكعبة صفة له والمراد بالبلوغ الكعبة ذبحه في الحرم وقوله
ذوا عدل فاعله والجملة صفة للمثل فيكون معناه يحكم بالمثل ذوا عدل بانه يصير هديا
بالغ الكعبة او حال كونه هديا والاختيار في ايقاع الفعل على المفعول لا يكون الا للفاعل
لكن في المعطوف على المفعول بكلمة او بطريق البدلية والتخيير يعني انهما مخيران في الحكم بالمثل
بين الامور الثلثة الهدى والتكفير بالطعام والتكفير بالصوم فان حكما بالهدى
يجب النظير وان حكما بالطعام او الصيام فعلى ما قالا رح وابو يوسف رح ونحن نقول لا نسلم
انه معطوف على هديا بل على قوله فجزاء كيف وانه مرفوع ولو كان معطوف عليه لكان منصوبا
ولو سلم فلا نسلم ان هديا مفعول او حال من الضمير المجرور في به بل حال من قوله فجزاء
وقوله او عدل ذلك معطوف عليه فلا يدخل تحت حكمهما فلم يكن في الآية دلالة على
اختيار الحكمين بل الاختيار للجاني لان التخيير شرع رفقا لمن عليه كما في كفارة اليمين
فيكون المعنى ومن قتله منكم متعمدا فللجاني الخيار بين الامور الثلثة الجزاء وهو القيمة ما

القيمة ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم حال كونه هديا والتكفير بالصيام والتكفير با
الطعام والى هذا الاختلاف اشار الشارح بقوله ولولا التقويم اولا كيف يثبت الخيار بين
النعم والكفارة والصيام اى ولم يثبت الخيار لان الهدى والطعام انما يشتريان بقيمة المقتول
حيث قال وبين النعم ولم يقل بين الهدى والطعام بين القيمة التى هى الجزاء لينطبق على المذهبين
فان النعم عنده هو الهدى وعندنا هو القيمة والاختلاف في شرط الهدية بعد ما وقع
الاختيار عليها فان عندنا لا يجوز في الهدايا الا ما يجوز في الضحايا لان مطلق اسم الهدى
المذكور في قوله تعالى هديا بالغ الكعبة ينصرف اليه وعند محمد رح والشافعى رح يجب صغار النعم
ايضا لان الصحابة اوجبوا جفرة وعناقا قلنا يجوز ذلك على سبيل الطعام كالمذبوح
في غير الحرم وهو تاويل ما روى عنهم والاختلاف في التقويم المقتول والنظير بعد ما وقع
الاختيار على الصوم فعندنا يقوم المقتول بالطعام وعندهما فيما له نظير بناء على
انه الواجب الاصل عندهما واعتاقه بالطعام لانه قد عهد في الشرع اقامة الطعام
المسكين مقام الصوم كما في كفارة الظهار ومن اراد التبيين فلينظر في التبيين قال فاضل
المحشي في آخر الحاشية المتعلقة في باب الجنايات بقوله وفي الحمام شاة فليتامل لعل الامر بالتامل

اشارة الى الجواب وهو ان روى عنه روايتين في رواية يوافق الشافعى رح في وجوب الشاة كما اختارها
الشارح رح وفي رواية يوافق الشيخين في وجوب القيمة كما اختارها الهداية حيث قال وما ليس له
نظير عند محمد لا يجب فيه القيمة مثل العصفور والحمام وما اشبههما فاتفقا المعتبرات في نسبة الوجوب الشاة
الى الشافعى رح فقد اخذ بالرواية الثانية واشارة الى ان الشاة كما يجئ اطلاقها على الحيوان المخصوص
فيجئ بمعنى اللبن المحلوب ايضا وكلا المعنيين مذكور في الصحاح قال فاضل المحشي في آخر الحاشية
المتعلقة في باب الجنايات بقوله ويمكن ان يجاب عنه فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى جواب
الثالث وهو ان المراد بارادة الحج والعمرة ارادة دخول المكة من قبل دخول الحال وارادة المحل بعد
قوله فيما بعد فان دخل الكوفي في البستان لحاجة فله دخول مكة غير محرم كما صرح به سابقا في الحل
والمجاورة بارادة الدخول انما يوجب الدم اذا اعقبه بالاحرام وان دخل مكة بلا احرام لزمه
حج او عمرة كما يشهد عليه قول المصنف رح فيما ومن دخل مكة بلا احرام لزمه حجة او عمرة قال صاحب
الوقاية الرواية في فصل الاحصار واذا زال احصاره وامكنه ادراك الحج والهدى توجه ومع
احدهما فقط له ان يحل وهذه المسئلة على اربعة اقسام احدها ان امكن ادراك الحج والهدى
والثانى ما اذا لم يمكن له ادراك شئ منهما والثالث ما اذا امكن له ادراك الحج الهدى دون الحج و

والرابع ما اذا امكن له ادراك الحج دون الهدى فحكم الاول لزوم التوجه لزوال المانع قبل حصول المقصود
بالخلف وحكم الثالثة الباقية عدم اللزوم التوجه بل له ان يصبر الى ان يذبح محل بذبح الهدى
وانشاء توجه ويتحلل بافعال العمرة في الاولين اى من الثلاثة الباقية ويؤدى ما التزم
بالاحرام في القسم الثالث وهذا عند ابى حنيفة رح اما عندهما فهذه المسئلة على ثلاثة اقسام لعدم
تصور القسم الرابع لان الحج بدون ادراك الهدى غير ممكن عندهما فابى حنيفة رح اعتبر ادراكه في اللزوم
التوجه ادراكهما جميعا لجواز انفكاك كل واحد منهما عن الآخر لعدم توقيت الذبح بيوم النحر
بل يجوز قبله ايضا ولهذا قال المصنف رح وامكنه ادراك الحج والهدى توجه الخ وهما يعتبران
في اللزوم التوجه ادراك الحج فقط ولهذا قال الشارح رح اما عندهما فيعتبر ادراك الحج فقط
لان كل من ادرك الحج ادرك الهدى لتوقيت الذبح بيوم النحر فلا يجوز قبله عندهما فيصدق
قوله كل من ادرك الحج ادرك الهدى وفي بعض النسخ شرح الوقاية اما عندهما فيعتبر ادراك الهدى
وهو سهو من القلم الناسخ لان ادراك الهدى لا يستلزم ادراك الحج فلا يصدق قوله كل من ادرك
الهدى ادرك الحج قال صاحب الوقاية الرواية في فصل الاحصار وان شهدوا بوقوفهم بعد وقته
لا تقبل وقبله قبل وقته قبلت والظرفان في هذا المتن اعنى قبل وقته وبعد وقته

متعلقات بالوقوف والشهادة جميعا على سبيل التنازع فيكون معنى المسئلة الاولى وان شهدوا
بعد وقته بوقوفهم بعد وقته لا تقبل الشهادة ويحكم بجواز الحج ومعنى المسئلة الثانية
شهدوا قبل وقته بوقوفهم قبل وقته قبلت اى الشهادة ويحكم بعدم جواز الحج فلا يرد ان ظاهر
العبارة في المسئلة الاولى يقتضي الحكم لو شهدوا قبل وقته بوقوفهم بعد وقته بان شهدوا
يوم التروية على المريدين للوقوف بعد غد على زعمهم انه يوم العرفة بان وقفهم بعد وقته
مع انه تقبل شهادتهم ويحكم بعدم جواز الحج لامكان التدارك وفي المسئلة الثانية تقتضي انهم لو
شهدوا بعد وقته بوقوفهم كان قبل وقته ينبغي ان تقبل الشهادة ويحكم بعدم جواز الحج
لانها شهادة قبل وقته مع انها لا تقبل ويحكم بجواز الحج وحاصل الجواب ان المراد في
المسئلتين اتفاق الشهادة والوقوف في الوقت بان يكون كلاهما بعد وقته كما في المسئلة الا
الاولى او يكون كلاهما قبل وقته كما في المسئلة الثانية فلا يرد النقض بصورة فيها اختلاف
الشهادة والوقوف في الوقت هذا هو المفهوم من كلام البرجندي والمراد بالشهادة الشهادة
بعد وقته الشهادة بعد وقت وقوع الوقوف وحصوله فيه سواء كان بعد انقضاء الوقت
حقيقة كالشهادة في يوم النحر او حكما كالشهادة في اخر الوقت المضيق عن الوقوع الوقوف

وحصوله فيه سواء كان بعد انقضاء الوقت حقيقة كالشهادة في يوم النحر او حكما كالشهادة
في اخر الوقت المضيق عن الوقوع الوقوف وحصوله سواء ولهذا اورد الشارح الشهادة
الوقوف بعد الوقت مثالين الاول وهو قوله اى اذا وقف الناس وشهد والقوم آه
والثاني وهو قوله وكذا اذا شهدوا عشية يوم التروية قال الشارح في شرح قوله وقبل وقته
قبلت لفظ الهداية اعتبارا بما اذا وقفوا يوم التروية الخ فان قلت هذا العبارة في الهداية
دليل القياس في المسئلة الاولى ولا وجه لايرادها هيهنا في شرح المسئلة الثانية وتمام الكلام
هنا واعلم ان اهل العرفة اذا وقفوا في يوم وشهد واقوم انهم وقفوا يوم النحر اجزاهم اى الحج ولم
تقبل الشهادة والقياس ان لا يجزيهم اى الحج وتقبل الشهادة اعتبارا بما اذا وقفوا يوم التروية
وهذا لانه عبادة تختص بزمان ومكان فلا تقع عبادة بدونها وجه الاستحسان ان هذه
الشهادة قامت على النفي فلا تقبل مع ان التدارك غير ممكن بخلاف ما اذا وقفوا يوم التروية
لان التدارك ممكن في الجملة بان يزول الاشتباه في يوم عرفة ولان جواز المؤخر له نظير في الشرع
ولا كذلك جواز المقدم انتهى كلامه قلت ليس المراد من هذا النقل شرح العبارة حتى يرد ان هذا الشرح
في غير موضعه لان موضعه المسئلة الاولى مع عدم الملائمة للمشروح بل لبيان نفي محل

على الحاشية المذكورة بقوله وقد كتب في الحواشي الخ وفائدة الحاشية اظهار الاعتراض المذكور فيها بقوله
اقول صورة هذه المسئلة مشكلة فعلم ان هذا الاعتراض من المنقول عنه لا من الناقل وهو الشارح ولكنه اورده
بالنقل عن الحواشي ليدفعه بقوله فيما بعد وصورة المسئلة ان الناس وقفوا ثم علموا بعد الوقوف
انهم غلطوا في الحساب وكان الوقوف يوم التروية وحاصل الاعتراض ان هذه الشهادة على النفي و
مثل هذه الشهادة لا تقبل فينبغي ان يحكم بجواز الحج وحاصل الجواب ان هذه الشهادة ليس معناها
ليرد عليها الاعتراض المذكور بل بمعنى العلم اى علم قوم انهم غلطوا فاخبروا والتعبير عن الاخبار
بعد العلم بالشهادة شايع كالعكس كما في رؤية الهلال والرضاع وعيوب النساء وغيرهما مما
لا يتوقف على الدعوى ويستوى فيه في قبول الاخبار النفي والاثبات لكن يرد ان النسبة الغلط في
الحساب الى الجمع العظيم في غاية الاستبعاد ويمكن الجواب بانه ليس المراد من نسبة الغلط اليهم انهم
حسبوا فغلطوا بل المراد انهم اعتمدوا على قول بعض اهل الحساب وظنوا انهم صادقون حاذقون كما لو
يعتمدون على قول الفائق والطبيب الحاذق والحاسب قد يغلط في الحساب فقد غلط الباقون
بتبعيته فلا استبعاد لان الغلط وقع من القليل لا من الكثير وقد اجاب شيخ الاسلام عن الاشكال
في الصورة المسئلة بما حاصله انه مبنى على اعتبار الاحتمال وهو غير المعتبر في الشرع خصوصا

اذا رجح الجانب المقابل باتصال الشهادة فاعتبرت الشهادة بناء على عدم اعتبار الاحتمال فلا اشكال
قوله فان علم هذا المعنى اى الغلط قبل الوقت بحيث يمكن التدارك الى قوله لا يصح الحج يعني ان العلم
بالغلط لا يخلو اما ان يكون قبل الوقت بحيث يمكن التدارك واما ان يكون في وقت لا يمكن
التدارك بان يكون بعد الوقت او في وقت المضيق عند التدارك فان كان الاول فيقبل اخبارهم
ويحكم بعدم جواز الحج لان التدارك ممكن فالامام يامر الناس بالوقوف ثانيا وان كان الثاني
اى العلم في الوقت لا يمكن التدارك فبناء على الدليل الاول المذكور في الهداية الاستحسان في المسئلة
الاولى وهي مسئلة الوقوف بعد الوقت وهو تعذر امكان التدارك ينبغي ان لا يعتبر معنى الغلط
ولا تقبل اخبارهم ويحكم بتمام الحج كما في الاولى لاشتراكهما في الدليل اما بناء على الدليل الثاني
المذكور في الهداية للمسئلة الثانية وهو ان جواز المقدم لا نظير له لا يصح الحج ويقبل اخبارهم
ولكن الاصح البناء على الدليل الاول والحكم بصحة الحج وعدم قبول الاخبار لان الدليل الثاني
ليس بدليل مستقل بل مؤيد للدليل الاول في هذه المسئلة حيث قال اولا لان التدارك ممكن
في الجملة ثم قال ولان جواز المؤخر له نظير ولا كذلك جواز المقدم هكذا قالوا فلا يصح بناء
عدم صحة الحج عليه بل يصح الحج نظرا الى الدليل الاول ولا ينظر الى ان جواز المقدم لا نظير له في

فى الشرع لانه اذا وقعت الضرورة والبلوى العام يتوقف الجواز على وجود النظير فان الضرورة كافية فى الجواز على انه منقوض بجواز العصر فى وقت الظهر يوم عرفة والقول بان وقت العصر يومئذ هو وقت ظهر دعوى بلا دليل قال الشارح الا الياس هى فى شرح قول المصنف معنى اللفظ التلبية

الب على طاعتك البابا بعد البابا الخ واعلم ان لبيك مفرد عند يونس اصله لبى بالف كلدى انقلب الفه ياء لاتصالها بالضمير فيقال لبيك كما قال لديك بالياء والمثنى عند سيبويه صورة دون معنى فانه اريد به فى المعنى التكرير والتكثير كما فى قوله تعالى فارجع البصر كرتين اى كرة وقع مفعولا مطلقا للفعل المحذوف كما اشار اليه الشارح بقوله الب على طاعتك البابا بعد الباب ثم حذف الفعل وهو الب مع الجار والمجرور المتعلق به وهو على طاعتك لكثرة الاستعمال تخفيفا ثم يثنى المصدر بعد حذف الزوايد لقصد التكرير والتكثير فصار لبين ثم سكن حرف البابين وادغم فى الاخرى لمنافاة الجمع لانهما من جنس واحد الاول متحرك بفتحه فصار لبين ثم اذا اضيف البين الى كاف الخطاب سقط النون لمنافاة الاتصال والانفصال فصار لبيك ولبيك معان الاقامة والمحبة والقصد والخلوص والخضوع والقرب لانه لا يخلو اما ان يكون مصدر مجرد او المصدر المزيد فيه فان كان الاول فلا يخلو ايضا اما ان يكون ماخوذ من الب

بفتح

بفتح اللام او بضمها او من اللب فان كان الاول فمعناه الاقامة بطريق اللزوم وعدم المفارقة من لب بالمكان اذا اقام به ولزم وان كان الثانى فمعناه المحبة والعطف من قولهم امرأة لبة اى محبة لزوجها وعاطفة على اولدها ومنه قولهم الحبيب لبيب او الى يكون معناه حينئذ القصد والتجاء من قولهم دارى تلب دارك اى توجهها فمعنى لبيك اى محبى اليك والتجائى وقصدى اليك وان كان الثالث فمعنا الخلوص من قولهم حبيب لباب اى خالص فمعنى لبيك اخلاصى اليك وان كان الثانى للمصدر مزيد فيه فهو اما بمعنى الاقامة مرادف لب بالفتح او بمعنى الخضوع من قولهم انا ملبيا بين يديك اى خاضع او بمعنى القريب لان الالباب القريب واختار الشارح ههنا انه مصدر المزيد لا المجرد ومثنى لا مفرد او بمعنى الاقامة لا غير وان صحت ارادة الكل كما اشار اليه بالتقدير وتفسير وتكرير لان القيام الى الامتثال اقرب والتكرير الى الاجابة اسرع والمزيد فى الدلالة على المعنى ابلغ اولان الاقامة بطريق اللزوم يشتمل الكل قال صاحب الوقاية الرواية كتاب النكاح وهو فى اللغة الضم والجمع وفى الشرع يطلق على امرين الوطى والعقد اما على سبيل الاشتراك او حقيقة فى الوطى ومجاز فى العقد وهذا اولى لان اللفظ اذا دار بين اللفظ الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك فحمله على الاول اولى من الاشتراك لانه يورث الايهام على الافهام والاحتياج الى القرينة فى تعيين

الزم بخلاف الاول لانه ينتقل الذهن الى المعنى الحقيقى بلا قرينة ولهذا قال فى المغرب اصل النكاح الوطى ثم قيل للتزويج نكاح مجاز لانه سبب للوطى المباح فيكون من قبيل تسمية السبب باسم المسبب كالتسمية بالنسبة الى المعنى اللغوى فان التزويج كما يكون سببا للوطى يكون سببا للضم والجمع ايضا فيكون تسمية بالنسبة الى المعنى اللغوى ايضا من قبيل تسمية السبب وهو التزويج باسم المسبب وهو الضم ولهذا يراد به الوطى عند الاطلاق فى نحو قوله عليه السلام ناكح اليد ملعون واى واطى اليد ملعون والعقد عند وجود القرينة نحو قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن لان الوطى لا يتوقف على اذن الاهل كذا فى الخزانة وفى الشريعة هو عقد موضوع لملك المتعة قال الشارح اى حل الاستمتاع الرجل من المرأة افاد بهذا الشرح ان المراد بالملك الحل من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب لان الملك سبب للحل والمراد بالمتعة الاستمتاع وهو المنفعة دون المعنى الحقيقى وهو البضعة من قبيل ذكر المحل وارادة الحال لان البضع محل الاستمتاع و ان الالف واللام فى المتعة عوض عن المضاف المضاف اليه وهو الرجل والسين فى الاستمتاع للطلب وهو لا يتم الا بامور الثلاثة الطالب والمطلوب والمطلوب منه اما الاولان فيفهمان من العبارة وهما الرجل والتمتع واما الثالث فلا بد منه اقتضاء فلهذا قال من المرأة

يكون

فيكون المعنى هو عقد موضوع لحل طلب المنفعة الرجل من المرأة وانما فسر الملك بالحل والمتعة بالاستمتاع لان الاصل فى النكاح ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على مثله فى الشرف والحرية لكنه شرع لضرورة بقاء النسل والضرورة يتقدر بقدرها فيثبت به الملك فى المتعة ضرورة ليظهر اثره فى حل الاستمتاع فقط لا فيما وراءه حتى بقيت حرة مالكة لاجزائها ومنافعها بعد النكاح كما كانت قبله حتى كان الارش والاجرة والعقر لها دون زوجها فالمقصود والموجب الاصلى فى النكاح هو الحل دون الملك بخلاف البيع فان الحل فيه تابع لملك العين ولهذا فسر الشارح الملك بحل الاستمتاع فلا يرد ان الملك فى نوع الانسان يجرى فى الاماء دون الاحرار والنكاح من خصايص الاحرار ولا يرد ايضا ان الملك يستلزم جواز التمليك واللازم باطل فالملزوم مثله قوله فالعقد هو ربط اجزاء التصرف الخ يرد عليه ان النكاح تصرف دائمى فكيف يصح تفسيره بالربط لانه تصرف آنى اى فاجاب بقوله لكن ههنا اريد بالعقد الحاصل بالمصدر وهو الارتباط وحاصل الجواب ان العقد وان كان فى اصل الوضع هو الربط لكن اريد به ههنا الحاصل بالمصدر وهو الارتباط مجازا من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم لانه اثر بناء على ان الحاصل بالمصدر عندهم حصول الاثر عقيب تعلق نحو المتعدى بالمفعول

كالانكسار مع الكسر والارتباط امر دائمي فيصح تفسير النكاح به قوله لكن النكاح هو الايجاب والقبول
مع ذلك الارتباط دفع لتوهم الناشي من كلام السابق وهو انه لما كان النكاح عبارة عن الارتباط
ارتباط فلا يكون داخلا في قسمي تصرفات الحسي والشرعي بل يكون خارجا عنهما لان تصرف الحسي
ما يكون له وجود حسي فقط كالقتل والسرقة والزناء وتصرف الشرعي ما يكون له مع وجود
الحسي وجود الشرعي كالصلوة والبيع والاجارة والنكاح لكونه بمعنى الارتباط بمعزل عنهما
فلا يكون الحصر في قسمين حاصرا وحاصل الجواب الدفع ان النكاح تصرف شرعي لانه عبارة عن
مجموع امور الثلثة لا الارتباط فقط وانما قلنا هذا لان الشرع يعتبر الايجاب والقبول اركان
عقد النكاح لا امور خارجية كالشرايط والاسباب فيكون حصر تصرف في القسمين حاصرا
لكن يرد عليه عدم جواز الحمل وعدم جواز تفسير النكاح بالارتباط فقط ويمكن ان يجاب
عنه بان المصنف رح تسامح في الحمل والتفسير وهو من قبيل ذكر الاهتمام بناء على ان الارتباط
هو العمدة لانه هو الجزء الصوري فلتنبه على هذا في الحمل والتفسير مبالغة في كونه مقصود
قوله وقد ذكرت في شرح التنقيح في فصل النهي كالبيع وتمام العبارة فيه هكذا المراد
بالحسيات ما لها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود الشرعي مع وجود الحسي كالبيع

فان

كالبيع فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل
معنى الشرعي يكون الملك المشتري اثرا له فذلك المعنى هو البيع جواب السوال وهو ان بين كلامي
الشارح رح تنافيا لانه من تصريحه ههنا الايجاب والقبول من اركان عقد النكاح ومن كلامه
في شرح التنقيح وهو قوله فذلك المعنى هو البيع يعلم انهما خارجان من عقد النكاح لان الاشارة
بذلك المعنى الى ارتباط الحكمي المذكور في عبارة صريحة والعقود لا يختلف في ركنية الايجاب
والقبول وعدمها بل في جميع عقود اما شمول وجودي او شمول عدمي وعليه انعقد الاجماع
فيعلم من خروجهما من عقد البيع خروجهما من عقد النكاح ايضا بنتيجة الاجماع فاجاب بقوله
وقد ذكرت في شرح التنقيح الخ وتمام الجواب بقوله فالمراد بذلك المعنى المجموع المركب من
الايجاب والقبول مع ذلك الارتباط الشرعي لان البيع مجرد ذلك المعنى الشرعي والايجاب و
القبول آلة له كما توهم البعض لان كونهما اركان ينافي ذلك المعنى وحاصل الجواب انه نعم قد
ذكرت في شرح التنقيح تلك العبارة لكن لا يعلم منها ان الايجاب والقبول خارجان من عقد البيع
حتى يخرجان من عقد النكاح ايضا بنتيجة الاجماع لان المذكور في العبارة معنيين احدهما الارتباط
الشرعي فقط والثاني هو المجموع المركب من الايجاب والقبول مع الارتباط والمراد بالاشارة

هو الثاني دون الاول بقرينة انه بعين وذلك ايضا موضوع للاشارة الى البعيدة فيكون الايجاب
والقبول اركانا في عقد البيع فيكونان اركانا في عقد النكاح ايضا بنتيجة الاجماع فلا منافاة بين
كلامي الشارح رح قوله ولا شك ان له عللا اربع اما العلة الفاعلية وهو العاقدان والمادية
هو الايجاب والقبول والصورية هو الارتباط المذكور الذي يعتبر الشرع وجوده والغائية هو المصالح
المتعلقة بالنكاح واعلم ان ما يتوقف عليه الشيء لا يخلو اما ان يكون توقفه عليه وجودا وعدما جميعا
او عدما فقط او وجودا فقط اما الاول فهو سمي بالعلة كالخطوات الموصولة الى المطلوبة واما
الثاني فهو سمي بالمانع كغلق الباب بالنسبة الى الدخول في الدار واما الثالث فلا يخلو ايضا اما ان
يكون مؤثرا في وجود الشيء او لا واما الثاني فلا يخلو ايضا اما ان يكون مضيفا اليه اولا الاول هو
السبب كالوقت بالنسبة الى الصلوة والثاني سمي بالشرط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة
اما الاول وهو ما يكون مؤثرا في وجود المسمى الشيء فهو سمي بالعلة وهي على اربعة اقسام مادية
وصورية وغائية وفاعلية لانها لا يخلو اما ان يكون داخلا في ماهية الشيء اولا فالاول ايضا
لا يخلو اما ان يتوقف عليه وجود ذلك الشيء بالفعل او بالقوة فهو اما الاول فهو علة صورية
كالهيئة العارضة لجميع اجزاء السرير واما الثاني فهو العلة المادية كقطع الخشب بالنسبة الى السرير

واما الثالث

واما الثاني وهو ما لا يكون داخلا في ماهيته ذلك الشيء فلا يخلو اما ان يكون اقدام الفاعل على
الفعل لاجله او لا الاول سمي بالغائية كجلوس السلطان بالنسبة الى السرير فانه علة في الذهن
للسرير وان كان معلولا في الخارج له والثاني سمي بالعلة الفاعلية كالنجار بالنسبة الى السرير فانه
خارجا عنه ومؤثر فيه وقد علم من هذه التقسيم كل واحد من اقسام العلل الاربعة بانه الفاعلية
ما يكون خارجا عنه ومؤثرا في وجود ذلك الشيء وهي ههنا المتعاقدان والمادية ما به الشيء
هو بالقوة وهي ههنا الايجاب والقبول لان النكاح يحصل بهما بالقوة والصورية ما به الشيء هو
بالفعل وهي ههنا الارتباط الشرعي الحاصل من الايجاب والقبول لانه هو المحصل للنكاح
بالفعل والغائية ما يكون به الاقدام الفاعل على الفعل لاجله وهي المصالح المتعلقة بالنكاح
لان اقدام المتعاقدان على النكاح لا يكون الا لتلك المصالح وانما يتعرض لبيان العلل مع انه بصدد
بيان المسايل الفقهية لنكتة وهي نسبة التحسين والبلاغة الى الكلام المصنف بانه اورده
التعريف النكاح بحيث يفهم منه العلل الاربعة اما صراحة او دلالة وهي من المحسنات البديعية
اللتي يتفاخر بها في جميع العلوم [red mark] فاضل المحشي رح في آخر الحاشية المتعلقة في باب النكاح بقوله
والمراد بالمستقبل الامر فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى الجواب وهو انه يعلم من التعميم المستقبل

ومن كون ذكر الامر تمثيل انه ينعقد بلفظ المستقبل ايضا وليس كذلك بل الاصح انه لا ينعقد به وما قالوا
في المبسوط من انه ينعقد بقول الرجل للمرءة تزوجتك على كذا فقول المرءة قبلت فانه وان كان مستقبل صورة
لكنه بمعنى الماضي عرفا هكذا ذكر في الغاية الحواشي فالمذكور في الشرح هو الاول من غير تعميم وتمثيل قال
فاضل المحشي في الحاشية المتعلقة بقوله وهبت فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى الجواب على الاتم احرى
بان هبتها لا هلها في الحقيقة لنفسها لان المراد هبتها لاهلها تفويضها اليها برفع القيد عنها
وهو هبة لنفسها اولا ابتداء فلا يكون الموهوب مغايرة للموهوب له فيتم الجواب ويمكن ان يكون
اشارة الى جواب آخر عن اصل الاعتراض وهو ان الهبة ليست من الفاظ طلاق بل من الفاظ تمليك
العين بلا بدل لكن قد تستعمل في الطلاق عند وجود القرينة كما في قول الزوج لامرئته وهبتك نفسك
منك وهي ابتداء الزوج بهذا القول وعدم الاحتياج الى القبول وقد تستعمل في النكاح كما في قول المرءة
وهبت نفسي منك فقال الآخر قبلت وقرينة عدم ابتداء والاحتياج الى القبول مع عدم صلاحية
المحل الحقيقة وليس بشيء منهما ضد تمليك العين لوجود العلاقة في ازالة الملك عن النفس بالطلاق
وفي اثبات الملك للغير بالنكاح لما فيه من كلا الامرين على ان استحالة كون الشيء موجبا لضده انما
يكون اذا كان باقيا على المعنى الحقيقي واما اذا صار مجازا عنه ومستعملا فيه فلا استحالة فلا في المجاز

من قبل

من قبيل الاضداد كاطلاق البيع على الشراء وعلى العكس فكذلك الهبة وان كانت من الفاظ الطلاق
لكنها تصير مجازا عن الطلاق في النكاح ولا استحالة حينئذ لعدم البقاء على المعنى الحقيقي قال فاضل المحشي
في آخر الحاشية المتعلقة بقوله وما وضع لتمليك العين فيه بحث وهو بمعنى التامل وضع للتحقيق و
هيهنا اشارة الى ان بناء الكلام على مذهب ابي حنيفة وهو لا يشترط لصحة المجاز امكان معنى الحقيقي
لان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عنده وقوله قيل مبني على مذهبهما فانهما يشترطان لصحة المجاز
تصور معنى الحقيقي لكونه خلفا عنه في الحكم دون التكلم قال فاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة بقوله
وعند الشافعي لا ينعقد فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى جواب آخر وهو ان تقييد عدم انعقاد
النكاح بهذه الالفاظ بمذهب الشافعي لا يدل على اختصاصه به فيجوز ان يوافقاه معه في عدم
الانعقاد والمسئلة مبنية على مذهب ابي حنيفة وعنده لا يشترط امكان معنى الحقيقي لصحة المجاز لان
المجاز عنده خلف عن الحقيقة في التكلم دون الحكم قال فاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة في باب
الاولياء والاكفاء بقوله المراد العصبة بنفسه اي ذكر يتصل فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى
الجواب وهو ان مطلق العصبة من ياخذ ما بقي من اصحاب الفرائض وعند الانفراد يحرز الكل وهو
ينقسم الى النسبية والسببية فالسببية ما هو مولى العتاقة الذي هو آخر العصبات والنسبية ينقسم الى ثلثة

الى ثلثة اقسام التي صرح بها الشارح والمراد هيهنا العصبة بنفسه لانها المتبادر من اطلاق العصبة
وهي وان ارتبطت بالعصبة مطلقة نسبية كانت او سببية لكن لما كانت السببية في حكم النسبية
عرف الشارح العصبة النسبية بنفسه وادخل السببية في حكمها تنبيها على التبعية وعدم الاستواء
في الرتبة فلا يرد ان لفظ الذكر في تفسير العصبة بنفسها خطاء لان الانثى يمكن ان يكون مولى
العتاقة كذا في غاية الحواشي قال فاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة في باب المهر بقوله اي يثبت مهر
مثلها فتامل لعل الامر بالتامل اشارة للتحقيق في عدم ارادة العطف وفي كون جملة الاسمية
لا فعلية بتقدير يثبت بحكم العطف لان كون غير المنطوق مرادا اما ان يكون مقدرا في نظم الكلام
او مستنبطا من فحواه اما الاول فلكونه مقصودا اصليا يتعلق به احكام المنطوق بخلاف الثاني لانه
غير المقصود اصالة وايراد يثبت من قبيل الثاني فلا يصير به الكلام جملة فعلية وفائدته ظهور
ارتباط هذا القول بما قبله في ثبوت بحسب المعنى فقط فلا يتعلق به حكم التكرار على هذا الاعتبار
وفي بعض النسخ فليتامل لعله اشارة الى الجواب بانه اراد العطف ولا يلزم التكرار لان المقصود من
هيهنا ثبوت المهر المثل من وقت النكاح بخلاف ما سبق من قوله فان وطي فمهر المثل لان المقصود
هناك المهر المثل الواجب في الذمة من وقت الوطي او مطلق من غير التعرض الى اول مدة ثبوته بقرينة

المقابلة

المقابلة بقوله ولا يجب شيء بلا وطي في عقد فاسد وان خلا بها هذا حاصل ما في غاية الحواشي قال
فاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة في باب الرضاع بقوله اما البنت واما الربيبة فليتامل لعل وقال في بعض
المنهيات انه اشارة الى ان السوال ليس بشيء وكذا الجواب لعل وجه الاول ان ثبوت النسب على قسمين حقيقة
وهو ان يكون ثبوته في نفس الامر باعتبار العلوق وحكما وهو ان يكون ثبوته في الحكم وهو الارث
باعتبار الشرع والمراد هيهنا هو القسم الاول بدليل قول الشارح وابنتهما كانت فقد وطئت امها وثبوت
النسب من اثنين الذي هو صورة النقض انما يتصور في القسم الثاني لكونه مبني على دعوى الشريكين
دون الاول لان الولد لا يتعلق من مائين فكان السوال بنقض الحصر ليس بشيء فكذا الجواب لانه مبني
عليه قال الشارح البحريني في شرح قول المصنف واخا ابن المرءة لها رضاعا واعلم ان هذا مكرر
اجيب بانه انما يكون مكررا اذا كان معطوفا على المستثنى لم لا يجوز ان يكون معطوفا على متعلقه
وهو قوله لهو للرجل واعرابه بالياء تقديرا لالتقاء الساكنين دون الالف والمكتوب المنصوص معه
انما هو همزة ابن الثابتة كتابته وان كانت ساقطة في الدرج لفظا وكتابتها في بعض النسخ
ثانيا سهو من قلم الناسخ فلا يرد ان نصبه بالالف ينافي العطف على المجرور فيكون المعنى هذا
النساء المذكورة سوى الام لاخته واخيه لا تحرم للرجل اذا كانت من الرضاع وذلك لا تحرم الا حي

ابن المرأة لها رضاعا ويؤيده ايراده بعد قوله للرجل فلا تكرار وكونه انه منصوب بالالف معطوفا على
المستثنى كما هو رأى الشارح فايراده ثانيا لدفع التوهم اختصاص الحل بجانب واحد كانشاء الحوف
بالقتل والقطع ووجه تخصيص هذه الصورة بكفى بذكر العكس لانها في النسب قرابة ولاد بلا واسطة
فيعلم منها حكم الباقي بالمقايسة قال الشارح في شرح المتعلقة في كتاب الطلاق فان نوى الكل
ساعة صحت وعندنا الثلاثة دفعة سنى الوقوع اى وقوعها مذهب اهل السنة والجماعة وعند
الروافض لا يقع تمسكا بقوله تعالى الطلاق مرتان الآية واعلم انه ذكر في الخلاصة ان الطلاق على خمسة اوجه
احسن وحسن ومكروه وهو الواحد البائن محظور بالاجماع وهو الطلاق في الحيض وفي الطهر جامعها
فيه ومحظور عندنا وهو ارسال الطلقات الثلاثة او طلقتين جملة او متفرقة في طهر واحد سواء
كانت مدخولة بها او لا خلافا للروافض فانها عندهم غير محظور لان المنع والحظر انما يتوجه فيما
يتصور وقوعه وارسال الطلقات الثلاث جملة او متفرقة في طهر واحد مما لا يتصور وقوعه عندهم تمسكا
بقوله تعالى الطلاق مرتان فانه اخبار عن كون التطليق على سبيل التفريق لان الطلاق بمعنى التطليق
كالسلام بمعنى التسليم لان المرة ظرف زمان للافعال لا للاعيان والالف واللام فيه للعهد اشارة الى
ان التطليق الشرعي وقوله مرتان وان كانت تثنية صورة لكن المراد به في المعنى التكرير والتكثير

كما

كما في قوله تعالى فارجع البصر كرتين اى رجوعا مكررا لا كرتين اثنين فيكون معنى الآية حينئذ التطليق
الشرعي تطليقة بعد تطليقة يعني على سبيل التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة ولما كان
معنى الآية كذلك فالثلاث لا يقع مرة الا بثلث مرة لانه لو وقع دفعة واحدة يلزم الكذب في
اخبار الشارع وهو منزه عن الكذب والنقصان وعندنا انه وان كان محظورا الايقاع لكنه
سنى الوقوع اى وقوعها مذهب اهل السنة والجماعة لان العلة وهي قوله انت طالق ثلاثا موجودة
والمانع مفقودة كالتقييد والتعليق مثلا فلو لم يقع يلزم تخلف الحكم عن العلة بلا مانع وهو
باطل والآية دليل لنا في ان الجمع والارسال دفعة بدعة في طهر واحد لان ظاهرها وان كان
اخبارا لكنها بمعنى الامر على التفريق والا ليؤدي الى التخلف في خبر الشارع لان الطلاق على سبيل
الجمع قد يوجد بوجود العلة كما مر فيكون معنى الآية او فعل الطلاق مرتان اى على سبيل التفريق
بدون الجمع دفعة فانه بدعة وقيل قاله ان النصارى ان زوجا قال لها لا ازال اطلقك ثم اراجعك
فنزل الطلاق مرتان اى الطلاق الرجعي مرتان لانه لا رجعة بعد الثلاث فلا يصح تمسكا بعدم وقوع
الثلاث دفعة هكذا انتقلت من المدارك قال الشارح وقد ذكر في اصول الفقه ان لفظ المصدر
واحد لا يدل على العدد لان معنى الوحدة في الفاظ الوحدانية واجبة الرعاية سواء كانت حقيقية

اواعتبارية فالثلث في الحرة واحدة اعتبارية من حيث انه مجموع فيصح نيته لان الامور المتعددة يعتبر
واحدة باعتبار عروض الهيئة الاجتماعية الواحدة كالقطع الخشبية الثمانية وان كانت متعددة
حقيقة لكن صارت واحدة باعتبار عروض الهيئة الاجتماعية الواحدة بصنعة النجار ويسمى
باسم واحد وهو السرير وكذا الطلقات الثلاث بعد عروض الهيئة الاجتماعية يسمى باسم واحد وهو
الطلاق المغلظ فيكون واحدا اعتباريا لان وحدته باعتبار عروض امر اعتباري وهو الهيئة
الاجتماعية فلضعفه في معنى الوحدة يحتاج الى النية بخلاف الواحد الحقيقي فانه غير محتاج اليها
واما الاثنان في الحرة فعزل منها خارجة عن دلالة لفظ المفرد عليها فلا يرد ان يقع ثلثه سوى
كان منويا اولا وكذا لك قوله انت طالق ومطلقة وطلقتك لا يقع بها الثلث وان كان منويا
لان المصدر في هذه الالفاظ ضمني والعموم وهو ايراد الثلث هيهنا من صفات الالفاظ
دون المعنى قال الشارح وانما قلنا ان الطلاق غير ممتد لان المراد ايقاع الطلاق والقرينة عليه
تعلق اليوم به لان الفعل لا يخلو اما ان يكون ممتدا اولا والاول اما ان يكون مستمرا اولا فالممتد
المستمر لا يصلح تعلق اليوم به لعدم الفائدة ويتعلق بالآخر بي لكن تعلقه بالممتد الغير
المستمر بالمعيارية كما في قوله امرك بيدك يقدم زيد وبغير الممتد بطريق الظرفية كما انت طالق

يوم

يوم يقدم زيدا فاذا تعلق اليوم بالطلاق وهو بمعناه وهو الحقيقي امر مستمر فلا يصلح تعلق اليوم به علم
ان المراد بالطلاق ايقاع الطلاق وهو آني غير ممتد فيصح تعلقه به بطريق الظرفية قال الشارح
في شرح قول المصنف المتعلقة بقوله وبانت طالق هكذا واشير بالاصبع يقع بعدد ما اى بعدد
الاصابع جواب سوال وهو ان اضافة العدد الى ضمير الراجع الى الاصبع الواحد يوجب كون الواحد
عددا وهو باطل لان العدد نصف مجموع حاشيته وليس للواحد الا حاشية واحدة فلا يكون
عددا بالاتفاق بخلاف الاثنين فان فيه اختلاف فاجاب الشارح بقوله اى بعدد الاصابع
وحاصل الجواب ان الاصبع وان كان مفردا صورة لكنه يراد به الجمع لان المفرد اذا عرف باللام الجنس
يصح منه ارادة الجمع كما صرح به مولانا علي القاري في شرح قول الامالي كرامات الولي بدار الدنيا
لها كون فهم اهل النوال بان الولي مفرد معرف باللام الجنس ويراد به الجمع بقرينة ارجاع الضمير
الجمع اليه وهو قوله فهم اهل النوال فلا يلزم من اضافة العدد الى الاصبع كون الواحد عددا
قوله والاصبع يذكر ويؤنث جواب لسوال ايضا وهو ان الاصبع مؤنث لان الاصبع جزء من
من اليد المؤنث اعتبار الجزء بالكل والمؤنثات السماعية وان كانت في حالة الاسناد الى الظاهر
جائز الوجهين لكن في حالة ارجاع الضمائر اليها واجب التانيث فقلنا الشمس طالع بل طلعت

فيجاب بقول لعدد ها بتانيث الضمير وحاصل الجواب ان الاصح يذكر ويؤنث لانه ليس
بمؤنث السماعي حقيقة لكنه ذات الوجهين فباعتبار الظاهر مذكر وباعتبار انه جزء من العدد
المؤنث فيصح رعاية كلا الاعتبارين كاسماء الاماكن والمصادر اللازم التاء كالعداوة والشقاوة
فلا يرد اعتبار عدم المطابقة قال الشارح لان قوله طلقي نفسك معناه افعلي فعل الطلاق فالطلاق
مصدر وهو لفظ فرد يحتمل الواحد الاعتباري وهو الثلاث ولا يدل على العدد فان قلت ان المصدر
في باب الطلاق لا يخلوا اما ان يكون مذكورا صريحة اولا فان كان الاول فيصح نية الثلاث بالاتفاق
كما مر في اول الباب من قوله انت الطلاق او انت طالق الطلاق او انت طالق طلاقا واما الثاني
فلا يخلوا اما ان يصح فيه نية الثلاثة اولا فان كان الاول اي ما يصح فيه نية الثلاث فينبغي ان يصح نية
الثلاثة بالاتفاق في قوله انت طالق ومطلقة وطلقتك كما يصح في طلقي نفسك مع انه لم يصح
نية الثلاث فيها كما مر في اول الباب وان كان الثاني اي ما لم يصح فيه نية الثلاثة فينبغي ان لا يصح نية
في طلقي نفسك ايضا كما لا يصح في انت طالق ومطلقة وطلقتك فما الفرق بينهما بان يصح نية
الثلاثة في احدهما بدون الاخر مع استوائهما في عدم ذكر المصدر فيهما صريحة قلت ان المصدر
الغير المذكور صريحة في باب الطلاق لا يخلوا اما ان يكون ثابتا بطريق اللغة او بطريق الاقتضاء

فان كان

فان كان الاول فهو كالملفوظ فيصح فيه نية الثلاث كما في طلقي نفسك اي معناه افعلي فعل الطلاق
فكان الطلاق المذكور في ضمن الفعل الطلاق في المستقبل لانه امر وضع لانشاء التفويض الطلاق الثابت في
معناه اللغوي من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه يطلب فعل الطلاق
في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الملفوظ وهو نفس المصدر المذكور في
ضمن الفعل لغة فيكون كالملفوظ فيصح فيه نية الثلاثة وان كان الثاني فلا يصح فيه نية الثلثة
كما في انت طالق لانه يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لكونه اخبارا عنه وهذا يتوقف
على تطليق الزوج في الماضي اياها فاثبته الشرع الطلاق اقتضاء صيانة للكلام عن الالغاء فيكون
الطلاق الواقع به غير ما ثبت به في ضمنه لغة وهو ما ثبت بحكم الشرع اقتضاء فيكون ضروريا
فيتقدر بقدرها وهي يندفع بالواحد الرجعي فلا يصح فيه نية الثلاثة فان قيل هذا انما يصح
في انت طالق ومطلقة وطلقتك بتشديد اللام فانه صريح بالدلالة على ثبوت التطليق من دون
قبل الزوج لغة فينبغي ان يصح فيه نية الثلثة واجيب بان دلالته بحسب اللغة على مصدر حادث
صادر عن الزوج في الزمان الماضي لكونه اخبارا عنه فالقياس يقتضي ان يكون هذا الكلام لغوا لعدم
تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا وهو التطليق في الحال

وجعله انشاء لذلك التطليق اقتضاء فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة فلا يصح فيه نية
الثلثة كما في انت طالق فوضح الفرق بالاقتضاء واللغة هذا هو المفهوم من كلام العلامة التفتازاني
في التلويح قال فاضل المحشي في وسط الحاشية المتعلقة بقوله ومن طلقها ثلاثا قبل الوطي وفيه تامل
لعل الامر بالتامل اشارة للاعتراض وهو ان العام يجري على عمومه ولا يختص بسبب نزوله النزول
اذا كان مستقلا بنفسه ولم يكن خارجا مخرج الجواب ولا مخرج الجزاء واما اذا لم يكن مستقلا بنفسه
كقولهم نعم وبلى او خرج مخرج الجزاء كقول الراوي سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد او خرج مخرج الجواب
كالمدعو الى التغدي بقوله والله لا اتغدى فانه يختص بسببه بالاتفاق ولا شك ان التحليل
انما يثبت بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وهو غير مستقل بنفسه لان حتى حرف النعم وبلى فلا يتم
معناها بدون المتعلق فيجب ان يختص بسببه ويمكن ان يجاب عنه ان التحليل يثبت بقوله تعالى حتى
تنكح زوجا غيره لا بقوله حتى وانما هي للغاية واتى بها ليعلم ان التحليل الثابت بما بعدها غاية
للحرمة وهو كلام مستقل بنفسه ليس بخارج مخرج الجزاء ولا مخرج الجواب فيجب ان يجري على عمومه ولا يختص
بسبب النزول قال فاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة بقوله لان قوله طلقي معناه افعلي فعل الطلاق فليتامل لعل الامر
بالتامل اشارة الى الجواب عن اعتراض التكرار والاستدراك الذي يفهم من قول المحشي اقول فقوله هنا

مرة

مر في اول الباب وهو ان المصدر لا يخلوا اما ان يكون مذكورا صريحة كما في مسئلة المذكورة في
اول الباب اولا فالاول يصح فيه نية الثلاثة اتفاقا والثاني لا يخلوا اما ان يكون ثابتا لغة
كما في طلقي نفسك المذكور ههنا او اقتضاء مثل انت طالق ومطلقة او طلقتك فيصح نية
الثلث ايضا لان الثابت لغة كالثابت صريحة بخلاف الثاني فانه لا يصح فيه نية الثلثة لكون
الاقتضاء امرا ضروريا يتقدر بقدر هذا الضرورة ونية الثلث زايد عليها فلا يلزم التكرار
لان المصدر المذكور في اول الباب هو المصدر صريحة والمذكور ههنا هو المصدر لغة فمن
جواز نية الثلثة فيما هو المذكور صريحة لا يلزم جواز نية الثلثة فيما هو ثابت لغة فلهذا اورد
ههنا ثانيا تنبيها على ذلك بالجواز واشار الشارح الى كون المصدر ههنا ثابتا لغة
بقوله فان معناه افعلي فعل الطلاق قال الشارح لانه علق الطلاق بمشيتها الموجودة في الحال
دليل لعدم وقوع الطلاق المفهوم من قول المصنف ولا في انت طالق ان شئت آه قوله
لانها علقت وجود مشيتها آه دليل لقوله ولم يوجد ذلك قوله ولا علم لها بوجود مشيته
ولو كان لها علم بوجود مشيته في الحال لكان تعلقها بامر كائن وهو تنجيز قوله وذلك
لان قوله انت طالق انشاء آه تدقيق لان دليل المعلل دليل الذي هو قوله لانه علق

الطلاق بمشيتها الموجودة في الحال قوله فهو ايقاع في الحال لكن بشرط مشيتها يعني ان قوله انت طالق
انشاء وله احوال ثلثة حال التنجيز وحال التعليق بالامر الكائن وحال التعليق بالامر المعدوم
على خطر الوجود والانشاء يقتضي الايقاع في الحال في جميع الاحوال الا في حال عدم الشرط اذا كان
معلق بالشرط فانه يمنعه عن كونه ايقاعا في الحال والشرط اما ان يكون من المحسوسات او من غيرها
فان كان الاول فعدمه يعلم بالحس كالدخول في قوله انت طالق ان دخلت الدار فان كان
الثاني فعدمه يعلم بالتعليق ووجوده لعدمه كالمشية في قولها شئت ان شئت فان مشيتها
معلقة بمشيته كانت معدومة في الحال ولو قالت شئت او شئت طلاقي بحذف المفعول او
بذكره لكن بغير التعليق كانت مشيتها موجودة في الحال لعدم التعليق فوجد الشرط فوقع الطلاق
المعلق في قوله انت طالق ان شئت قوله قال في الهداية اورد دليل المتن بالنقل عن صاحب
الهداية ليكون توطية لورود الاعتراض الشارح عليه بقوله اقول آه لانه ليس في كلام المرأة ذكر
الطلاق ليصير الزوج شائيا طلاقها يعني ان قولها شئت ان شئت وان انهدم بناءه على قول
الزوج انت طالق ان شئت لاشتغالها بما لا يعني حيث علقت مشيتها بمشيته والمطلوب منها
والمفوض اليها مشيته منجزة فيكون كلاما مبتدءا لكن قول الزوج شئت مبني على قولها لعدم التعليق

في كلام

في كلامه والاشتغال بما لا يعنيه والمذكور في الاصل مقدر في المبني عليه لكن ليس في اصل هيهنا
وهو كلام المرأة ذكر الطلاق لا حقيقة وهو الظاهر ولا تقديرا لانهدام البناء حتى يقدر
في المبني عليه وهو كلام الزوج والمقدر كالملفوظ فيصح فيه نية الطلاق ويصير شائيا
طلاقها قوله والنية لا تعمل في غير المذكور واعلم ان المذكور قد يكون بمعنى الملفوظ فيكون
غير المذكور حينئذ شاملا للمقتضى والمقدر وقد يكون بمعنى ما لا يكون ثابتا بالاقتضا
فيكون غير المذكور مختصا بالمقتضى والمذكور شاملا للملفوظ والمقدر وهو المراد هيهنا
فلا يرد ان اعتراض الشارح لا يتوجه على صاحب الهداية لانه اثبت تقدير الطلاق دون
الذكر والاعتراض انما يتوجه عليه لو اثبت الذكر قوله حتى لو قال شئت طلاقك يقع
اذا نوى تفريع على احد نوعي المذكور وهو المذكور حقيقة يعني ان النية لا تعمل في غير المذكور وانما
تعمل في المذكور حقيقة حتى لو قال شئت طلاقك يقع اذا نوى او حكما كما اذا كان مقدرا في نظم
الكلام حتى لو قالت شئت طلاقي ان شئت طلاقي فقال الزوج شئت يقع ايضا اذا نوى لان قوله مبني
على قولها والمذكور في الاصل مقدر في المبني عليه والمقدر كالمذكور حكما فيصح فيه نية الطلاق
قوله لانه ايقاع مبتداء بخلاف ما اذا كان الطلاق فيه مذكورا حكما فانه ايقاع ابتداء قوله اقول

اذا قال الزوج انت طالق ان شئت آه وحاصل السوال ان المذكور الواقع في كلام الهداية مقابل
للمقتضى فيشمل الملفوظ والمقدر وفي قول الزوج شئت وان لم يكن الطلاق مذكورا حقيقة لكنه
مذكور حكما لكونه مقدرا لان قوله مبني على قولها شئت ان شئت وهو مبني على قول الزوج انت
طالق ان شئت فالطلاق مذكور في الاصل فيلزم حينئذ ان يكون مقدرا فيما هو مبني عليه
والمقدر كالملفوظ فينبغي ان يصح فيه نية الطلاق قوله فيمكن ان يجاب عنه ان المقدر هو الطلاق
الذي هو مفعول المشية الى قوله ونقول ذلك لا يوجب الوقوع وحاصل الجواب ان الطلاق المقدر
هيهنا على قسمين احدهما ما كان مفعولا للمشية وثانيهما ما كان جزاء المشية فتقدير الاول
مبني على الاقتضاء اي على اقتضاء فعل المتعدي وتقدير الثاني مبني على الابتناء اي ابتناء قوله
الاخير على قولها وقولها بناء على قوله الاول والابتناء معدوم لاشتغالها بما لا يعنيها وهو التعليق
بعدما كان المطلوب منها مشيته منجزة فيكون قولها شئت ان شئت كلاما مبتدءا فيمتنع تقدير
ما هو مبني على الابتناء وهو الطلاق الذي جعل جزاء المشية حتى لو قالت المرأة في الجواب شئت او
شئت طلاقي بدون التعليق لكان جزاء المشية فيقع فتعين تقدير ما هو مفعول المشية لوجود
التعدية والاقتضاء وتقدير ذلك الطلاق لا يوجب الوقوع وان نوى لان النية انما تعمل في الملفوظ

والمقدر

والمقدر قطعا وتقدير الطلاق الذي هو مفعول المشية هيهنا بطريق الاحتمال لان الفعل المتعدي
يقتضي مفعولا ما سواء كان طلاقا او غيره وقوله شئت وان كان مبنيا على قولها شئت ان
شئت لكن ليس في قولها ذكر الطلاق لا حقيقة وهو ظاهر ولا حكما بان يكون مقدرا لكونه
كلاما مبتدءا ليس بمبني على قول الزوج انت طالق ان شئت لما مر غير مرة حتى يكون ذكر
الطلاق في قولها قرينة على تقدير الطلاق في قوله لان المذكور في الاصل مقدر في المبني عليه وعلى تقدير
ان يكون المفعول المقدر للمشية طلاقا يحتمل ان يكون المقصود وجوده ملحا او مقصودا وجوده
وقوعا وهذا الاحتمال الاحتمال فلا يوجب الوقوع وان نوى بخلاف ما اذا قال شئت طلاقك
فانه فيه احتمال واحد تؤثر فيه النية واعترض عليه بان هذا الجواب مبني على الفرق بين الطلاق
ودون حرط الفساد لان ما كان جزاء المشية لا يكون الا مفعولا لها ايضا كما اذا قال في الجواب
شئت طلاقي بغير التعلق واشار الفاضل المحشي الى جواب هذا الاعتراض في آخر الحاشية المتعلقة
بقوله فهذا هو الطلاق الذي جعل مفعولا للمشية بقوله فليتامل وهو ان الفرق بين الطلاق
باعتبار كونه جزاء وعدمه لا باعتبار كونه مفعولا وعدمه فان الطلاق مفعول المشية البتة سواء
كان جزاء المشية اولا قوله لانه علق الطلاق بلا قوله وهو غير معلوم لها دليل لقوله الا الطلاق الذي جعل

جزاء المشية في قوله انت طالق ان شئت وقوله وتقديره ذلك الطلاق لا يوجب الوقوع جملة معترضة
وقعت بين المدعى والدليل يعني ان المقدر هو الطلاق الذي هو مفعول المشية لا الطلاق الذي جعل
جزاء المشية لانه علق الطلاق بمشيتها الطلاق مشيئة موجودة ولم توجد تلك بل علقت الخ والحاصل
ان تقدير الطلاق الذي هو جزاء المشية مبني على الابتداء وقد انهدم بالاشتغال بالتعليق فلا يكون
الطلاق المقدر جزاء لها قوله لانه يمكن ان يراد بالطلاق ما هو مفعول المشية بان يكون قوله شئت طلاقا
بناء على قولها شئت ان شئت فالمقدر هناك صار مذكورا هيهنا وهو لا يوجب الوقوع فكذا هذا
فالاحتياج الى النية لوجود الاحتمال لجواز ان يكون هذا الكلام ابتداء اثباتا او بناء ثانيا وان يكون
مقصوده وجود الطلاق ملكا او وقوعا قال الشارح فاضل الالياس اعلم ان كيف في قوله انت
طالق كيف شئت لم يبق على حقيقتها اي على حقيقة التامة لانها وضعت للسوال عن الكيفية و
الحال وهيهنا قد جردت عن معنى السوال واستعيرت لاي الموصولة الموضوعة للتعميم دون الموصوفة
كما في ايها الرجل على منادى لان المقصد تفويض الكيفية بطريق التعميم لا بطريق التوصيف و
بقيت فيها معنى الكيفية فتكون مستعملة في الحقيقة القاصرة ولم يبق على حقيقتها التامة والا لكان
الوصف مفوضا الى مشيتها لان معنى قوله انت طالق ح انت طالق ايه جنبة تريدين ام باين على قصد

السوال

السوال لهمزة الاستفهام والسوال ليس بتفويض قوله والجامع الابهام يعني ان مبنى المجاز على امرين
القرينة العارفة والعلاقة الجامعة الاول مقام التفويض والثاني الابهام الا ان كيف تفيد الابهام
في الاوصاف فقط واي الموصولة اعم منها ومن الاعيان فيكون المعنى حينئذ انت طالق باية كيفية
شئت وهو المراد في مقام التفويض قال صاحب الوقاية الرواية فيها في باب الحلف بالطلاق شرط صحة الملك او
الاضافة اليه الخ واعلم ان قوله انت طالق ايجاب بالاتفاق اي علة موجبة لوقوع الطلاق بالاتفاق وتعليقه
بالشرط نحو قوله انت طالق ان دخلت الدار مانع بالاتفاق لكن عند الشافعي رح مانع عن الحكم فقط دون
العلة لان قوله انت طالق علة ثابت عنده بعد التعليق ايضا كما كانت قبل التعليق لكن تاخر
الحكم لمانع وهو التعليق وعند زفر رح مانع حقيقة العلة وشبهتها ايضا لان قوله انت طالق بعد
التعليق ليس علة عنده ولا فيه شبهة العلة وعندنا مانع عن حقيقة العلة لكن فيه شبهة العلة
ولكل وجهة هو موليها اما عند الشافعي فلانه قاس التعليق في الطلاق مثلا بخيار الشرط في البيع فانه مانع
عن الحكم دون العلة بالاتفاق ولهذا لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث باعتبار وجود العلة
وهو الايجاب والقبول فكذا التعليق واما عند زفر رح فلانه لو كان علة او فيه شبهة العلة لكان التعليق
عند المحل باطلا مع انه جائز كما لو قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق صح التعليق مع

عدم المحل واما عندنا فلا بد من اثبات الامرين احدهما انه مانع عن العلة لان الشرط داخلا
على العلة دون الحكم فمنعه من اتصاله بمحله وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد علة
كبيع الحر ولهذا لو حلف لا يطلق امرأته فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث ما لم يوجد الشرط بخلاف
خيار الشرط في البيع فانه داخل على الحكم دون السبب لان التعليق الاثباتات والتمليكات
يؤدي الى القمار فالقياس عدم الجواز الا ان الشرع جوزه ضرورة دفع الغبن فيقدر بقدر
الضرورة وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم دون السبب واما الطلاق والعتاق مثلا فمن قبيل
الاسقاطات فيحتمل التعليق والاصل في ثبوت الاشياء حال التوسعة الكمال فوجب ان
يجعل الشرط داخلا على العلة اذ لو جعل داخلا على الحكم لكان التعليق مانعا من وجه دون
وجه وثانيهما ان شبهة العلة فيه ثابت فلان اليمين شرعت للبر عن الفوت فلا بد
ان يكون البر عند الفوات مضمونا بالجزاء ليصير واجب الرعاية وكل ما ضمن به الشيء عند
الفوات له شبهة الثبوت في الحال كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة عند الفوت فللقيمة
شبهة الثبوت في الحال حال قيام المغصوب حتى لا يصح الابراء عن القيمة والرهن بالمغصوب
والكفالة به ولان الغاصب اذا كان ذا النصاب وقد غصب شيئا وهو قايم في يده لا يجب عليه الزكوة

اذا نقص

اذا نقص النصاب بمقابلة وجوب القيمة المغصوب فلو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام
بخلاف تعليق الطلاق بالملك فانه يصح في مطلقة الثلث وان عدم المحل لان ثبوت العلة وان كانت
يقتضي المحل لكن التزويج شرط له شبهة العلة ايضا لان ملك الطلاق يستفاد من ملك النكاح فكانت
بمنزلة العلة العلة فكان له شبهة العلة وهذه الشبهة يقتضي عدم المحل لان تعليق الحكم
بحقيقة العلة يبطل حقيقة الايجاب نحو ان اعتقتك فانت حر لعدم الفائدة فالتعليق
بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب فلا يقتضي المحل لعدم العلة والشبهة معا فصح التعليق بغير المحل
بخلاف قوله لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق فانه باطل لان الشبهة ثابتة خالية عن المعارض
ولم تصادف المحل فثمرة الخلاف بيننا وبين الشافعي رح يظهر في صورة الاضافة وهي تعليق البطلان
بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فانه لا يصح عنده لان العلة اذا لم تصادف المحل صارت
لغوا فبطل التعليق ايضا لعدم الفائدة ويصح عندنا لان التعليق لما كان مانعا عن العلة
فلا يقتضي المحل في الحال بل عند وجود الشرط وهو ثابت عنده وبيننا وبين زفر رح يظهر
في مسئلة التنجيز الثلث هل يبطل التعليق فعندنا يبطل لان الشبهة العلة يقتضي المحل
فاذا فات المحل بطل التعليق وعند زفر رح لا يبطل لعدم العلة والشبهة جميعا فلا يقتضي

المحل ابتداء كما ان قوله ان تزوجتك فانت طالق كذا ابقاء قال فاضل المحشي في آخر الحاشية
المتعلقة بقوله نحو كلما تزوجتك فانت طالق فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى الجواب عن اعتراض
الشيخ السماوي وهو ان هذين اللفظين من الكنايات اتفاقا لكن لهما حالتان التنكير نحو فلان و
فلانة والتعريف نحو الفلان والفلانة ففي حالة الاولى كناية عن اعلام الناس نحو زيد وزينب فهما حينئذ
نكرة صورة ولفظا ومعرفة معنا وفي حالة الثانية كناية عن اعلام البهايم فرقا بينهما ولم يعكس لان التنكير
اصل بالنسبة الى التعريف كالاناسي اصل بالنسبة الى البهايم فاعطى الاصل للاصل والفرع للفرع رعاية
للمناسبة ولان استعمال الكناية في البهايم اقل منها في الاناس والنكرة اقل من المعرفة لعدم احتياجها
الى زيادة الآلة فاعطى الاقل للاقل والاكثر للاكثر رعاية للتعادل ولان الالفة والانس اكثر
منها بين الاناس والبهايم فالتعريف في الاناس يحصل بالالفة فلا يحتاج الكناية
عن اعلامها الى زيادة آلة التعريف بخلاف البهايم هذا حاصل ما ذكره الفاضل جلال
الدين جفاني في الفوايد النورية في رواية البزازية وحاصل الخلاصة عن ابي يوسف رح عدم
تكرار الحنث عنده في قول المتزوج كلما تزوجت فلانة فهي طالق مبنية على اعتبار جانب
اللفظ والحاقها بالنكرة و واعتراض الشيخ السماوي عليه في التسهيل مبني على اعتبار جانب

المعنى

المعنى والحاقها بالمعرفات فلا يرد اعتراض مخالفة الرواية عن اصل ابي يوسف رح وهو انه لا فرق
بين النكرة والمعرفة لامكان التوفيق والتطبيق بينهما ويحتمل ان يكون اشارة الى الجواب عن
طرفهما الى ابي يوسف رح وهو انه لا فرق بين النكرة والمعرفة في تكرار الحنث وليس كلمة كلما
في النكرة بمنزلة المحل في عدم تكرار الحنث في امرءة واحدة لان كلمة كلما موضوعة لتكرار الافعال
فهو فيها ملحوظ قصدا وتكرار الاسماء اذا وجد كما في النكرة يكون ملحوظا لتكرارها تبعا ولهذا
تدخل على القبيلتين بخلاف كلمة الكل فانها موضوعة لتكرار الاسماء وتكرار الافعال فيها ملحوظ
تبعا ولهذا تدخل على النكرة فقط لان تكرار الاسماء لا يتصور في المعرفة اصلا والاصل في الاشياء
الثابت قصدا وتبعا اصالة ان يكون ثبوتها على سبيل الكمال وثبوت تكرار الافعال والحنث
في المعرفة دون النكرة بالنسبة الى افرادها المعينة ثبوتها من وجه دون وجه والفرق في مسئلة
الثوب ممنوع ايضا كيف وفيه عدول عن كمال المطلوب في كلمة كلما الى النقصان وترك الحقيقة
والحمل على المجاز بلا ضرورة لان في النكرة صح تصير بمعنى الكل مجازا مع امكان الحقيقة قال فاضل
المحشي في آخر الحاشية المتعلقة في باب طلاق المريض بقوله لانه ان طلقها صحيحا ترث فليتامل لعل
الامر بالتامل اشارة الى جواب آخر وهو ان عطف الثلثة على البائن في قول الكافي من قبيل

عطف تفسير لان البائن مبهم لكونه اعم من المخففة والمغلظة ففسره بالمغلظة وهي الثلث لانه
هو محل النزاع فلا مخالفة بين الشارح والكافي قال الشارح في شرح قول المصنف في باب طلاق
المريض فلها الاقل منه ومن الارث واعلم ان حرف من في قوله فلها الاقل منه ومن الارث ليس صلة
لا فعل التفضيل جواب سوال مقدر تقديره ان لفظ الاقل اسم لا فعل التفضيل لانه في الاصل
اقلل على وزن افعل ثم اسكنت اللام الاولى بنقل الحركة الى ما قبلها وادغمت اللام الاولى
في الثانية فصار اقل والاصل في اسم التفضيل ان يستعمل باحد امور الثلثة على طريق الانفصال
الحقيقي كلمة من واللام والاضافة نحو زيد افضل من عمرو وزيد الافضل وزيد افضل الناس
والظاهر ان صلة اسم التفضيل ههنا كلمة من في قوله ومنه واما من الثانية فزايدة
ليصح العطف كالبين الثاني في قولك بيني وبينك والواو اما ان يكون بمعناها او فانكان
الاول بمعناها الجمع وهو على قسمين افرادي ومجموعي فان كان افرادي يكون المعنى فلها
الاقل من كل واحد منهما وهذا باطل لانه يلزم ان يكون الواجب لها شيء ثالث وليس كذلك
كما اشار الشارح رح بقوله اذ لو كان كذلك يجب ان يكون الواجب اقل من كل واحد منهما و
ليس كذلك وان كان مجموعيا يكون المعنى فلها الاقل من مجموع هذين الامرين وهذا باطل ايضا

لان كل واحد منهما اقل من المجموع فيجب ان يثبت لها كل واحد منهما وليس كذلك بل احدهما وان
كان الثاني وهو ان يكون بمعنى او يكون المعنى فلها احدهما وهذا ايضا باطل لانه مبهم والمقصود
اثبات امر معين لها من الامرين المعلومين فاجاب الشارح رح عن هذه الاعتراض بقوله و
واعلم ان حرف من الخ وهذا جواب بالتسليم بعد المنع وهو انه لا نسلم ان الجار والمجرور في
قوله منه متعلق بالاقل بل متعلق الظرف فيكون المعنى فيثبت لها منه ومن الارث الاقل
كما ذكره صاحب البرجندي فلا يرد شيء من المحذورات المذكورة ولو سلم انه متعلق بالاقل
فلا نسلم انه صلة اسم التفضيل لفساد المعنى بل للتبعيض فيكون المعنى ثبت لها الاقل حال كون
ذلك الاقل بعض من مجموع هذين الشيئين ويتبادر منه ان البعضية بالنسبة الى المجموع و
الاقلية بالنسبة الى الآخر فلا اشكال كما صرح به صاحب البرجندي ايضا وعلى هذين الوجهين
الواو بمعناها او يكون حرف من للبيان كما اختاره الشارح رح وحينئذ الواو بمعنى او وصلة الاقل
وهو الذي يصح وضع الذي في موضعه كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان اي الذي هو
الاوثان وحينئذ الواو بمعنى او وصلة الاقل باعتبار القلة محذوف وهو من الآخر وباعتبار
كونه اسم تفضيل اللام فيكون المعنى فلها احدهما الذي هو الاقل من الآخر او بمعناه وهو الجمع

في الحكم بمعنى ان الاقلية ثابتة في كل واحد منهما لكن بحسب الزمانين كما صرح به الشارح
بقوله بل يراد الاقل الذي هو الارث تارة والموصى به اخرى قال فاضل المحشي في آخر
الحاشية المتعلقة في باب الرجعة بقوله فان طلق دون الثلث دون الثلث فليتامل لعل
الامر بالتامل اشارة الى الجواب عن قوله فالاظهر وحاصل الجواب انه اكتفى بما سيجيء في البائن
دون الثلثة لان لفظ البينونة لكونها ضد الرجعة تدل على عدم الرجعة فيها بخلاف
الثلثة فانه لفظ ليس فيه الدلالة على عدم الرجعة فتوهم فيه الرجعة دون البائن فلدفع
هذه الوهم لم يكتف بما سيجيء من حال الثلثة وقال دون الثلثة واكتفى في البائن لعدم توهم
الرجعة فيه لما مر كما لا يخفى قال الفاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة في باب الايلاء
بقوله اي مدة الايلاء فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى توضيح الجواب بان التعريف على
قسمين حقيقي وهو ما يقصد به تحصيل صورة الشيء غير حاصل في العقل كتعريف الانسان
بالحيوان الناطق ولفظي وهو ما يقصد به تعيين مدلول اللفظ كتعريف الغضنفر بالاسد
شبهة الدور انما يتمشى في الاول لا شناعة فيه دون الثاني وتعريف الايلاء من قبيل
الثاني كما صرح به الفاضل جلال الدين في حاشيته ايضا ثم قال فاضل المحشي في آخر الحاشية

العناية نخ

المتعلقة

المتعلقة في باب الخلع بقوله لان اجزاء العوض منقسمة على اجزاء المعوض فليتامل لعل الامر بالتامل
للاشارة الى الاعتراض مع الجواب وهو انه ينبغي ان ينقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط ولا
تقدم جزء المشروط على الشرط لان كل الشرط لما كان شرطا لكل المشروط صار جزء الشرط شرطا لجزء
المشروط ولا يلزم تقدم ذلك الجزء على شرطه ولا على جزئه وبين المحال على ذلك والجواب
ان الجزء بالنسبة الى الجزء شرط ومشروط تامين واستحالة تقدم المشروط على الشرط ظاهر
لكن غرض المحشي ههنا في الاستدلال ليس ذلك بل غرضه لزوم تقدم جزء من المشروط
على كل شرط ذلك المشروط وهو محال ايضا لفوات معنى التوقف والمعاقبة الثابتة بين جزء
المشروط وشرط ذلك المشروط لان التعاقب المشروط عن الشرط يستلزم تعاقب جزء المشروط
عن الشرط ايضا فبنى الاعتراض على الاغماض عن غرض المحشي قال الفاضل المحشي في
آخر الحاشية المتعلقة في باب الظهار بقوله او قيمته وههنا اشكال ذكره في الكفاية مع
حله حيث قال فان قيل يشكل على ما لو كسى عشرة مساكين ثوبا واحدا في كفارة اليمين بدلا
عن الطعام اذا كان قيمته مثل الطعام قلنا لا يرد علينا ذلك لان المنصوص عليه هنالك
اي في الكسوة الكسوة والكسوة ما يحصل به الاكساء لعشرة وبتفريق الثوب لا يحصل ذلك

لكل مسكين فلم يكن المؤدى منصوص عليه فيعتبر المعنى فيه فكان هذا طردا لا نقضا لانا قلنا
ان الاعتبار لمعنى النص في غير موضع النص وهذا في غير موضعه لما قلنا فيجوز ولان المقصود
بالكسوة غير المقصود بالطعام فللمغايرة يجوز اقامة احدهما مقام الآخر والمقصود بالصنفين في
الطعام واحد فاعتبار عين المؤدى فيه اولى انتهى لفظ الكفاية نقلا عن المبسوط قال
الفاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة في باب اللعان بقوله لكن لا يجب عليها حد لعدمه
التصديق فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى الجواب وتوجيه صحة عبارة صدر الشريعة وهو
انه ليس مرجع الانتفائين هو التصديق بل في العبارة لف ونشر مرتب لان قوله فينتفي
نسب ولدها راجع الى قوله حتى تلاعن وقوله ولكن لا يجب عليها الحد راجع الى قوله او
تصدقه فلا اشكال قال الفاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة بقوله فلا حد عليه ولا لعان ثم ا
اعترض عليه واجاب عنه لانه قال فان قيل ينبغي ان يجب حد القذف عليه لان اللعان
خلف عنه فاذا امتنع اللعان يصار الى الموجب الاصلي قلنا امتناع اللعان لمعنى من جهتها
واهلية اللعان موجودة في حقه فلا يجب الحد والاصل في ذلك قوله عليه السلام اربعة لا لعان بينهم
وبين ازواجهم اليهودية والنصرانية تحت المسلم والمملوكة تحت الحر والحرة تحت المملوك ولو كان

محدودين

محدودين في القذف فعليه حد لان قذفه باعتبار حالته غير موجب اللعان فيكون موجبا
للحد ولا يجوز ان يقول امتناع جريان اللعان لكونها محدودة لان اصل القذف من الرجل
فانما يظهر حكم المانع في حقها بعد قيام الاهلية في جانبه فاما بدون الاهلية في جانبه
فلا يعتبر بحالها هكذا في بعض المنهيات المحشي قال الفاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة في باب
العدة بقوله عطف على قوله للطلاق فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى الجواب وهو ان
الامر كما قلت من ثبوت الحكم على العموم لكن تخصيص الحائضة بالذكر لدفع توهم اختصاص
هذا الحكم بما عدا الحائضة من ذوات الاشهر كالآيسة لان العدة بالاشهر هي الوظيفة
لها دون الحائضة ويعلم حكم الآيسة بالمقايسة لانه لما كان حكم الحائضة كذلك مع وجود
الحيض المانع من المصير الى الاشهر في باب العدة فحكم الآيسة وغيرها من ذوات الاشهر
كذلك بطريق الاولى فلا حاجة الى التكليف اي تكلف الفاضل البرجندي وهو خلاف
المتبادر والعطف على قوله وهي الحرة الخ فيكون تقديره وهي للموت اي بعده اشهر وعشر
قال الفاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة بقوله وقبل انقضاء ها انث الدم فليتامل
لعل الامر بالتامل اشارة الى الجواب آخر بعد الحمل على الروايتين وهو ان معنى قول المصنف

بعد عدة الاشهر بعد شروع في العدة بالاشهر فلا مخالفة ولاورود لعدم مطابقة الشرح

مع المشروح قال الفاضل المحشي في آخر الحاشية المتعلقة في باب ثبوت النسب بقوله ولان

الولادة يثبت ضرورة والشيء اذا ثبت يثبت بجميع لوازمه ويمكن الجواب ان اللزوم على ثلثة اقسام

عادي وادعائي ونفس الامري والاول عبارة عن مجرى العادة على امر كعدم الوقوف الحفاظ على

شيء السور عند التلاوة والثاني عبارة عن تعليق الحكم بامر باداة مخصوصة نحو ان دخلت

الدار فانت طالق والثالث عبارة عن امتناع انفكاك الشيء عن الشيء في نفس الامر كوجود

النهار عند طلوع الشمس والشيء اذا ثبت يثبت بجميع لوازمه اذا كان اللزوم من قبيل الثالث في

هيهنا من قبيل الثاني وهو ليس بلازم في الحقيقة بل انما يصير لازما باعتبار ادعاء المتكلم فالشيء

اذا ثبت في حالة السعة والاختيار يثبت معه ما ادعاه علا بادعائه واذا ثبت في حالة الاضطراري

والضرورة لا يتعدى اليه علا لعدم لزومه في نفس الامر قال الشارح في باب الحضانة في شرح

قول المصنف والذمية كالمسلمة حتى يعقل دينا بعد نقل عبارة الهداية او مالم يعقل دينا وقوله

اويخاف يجب ان يكون بالجزم وهو يخف لانه عطف على المجزوم بلم وهو قوله يعقل لان المعنى مالم

يخف ويمكن الجواب عنه بانه لا نسلم انه عطف على المجزوم بلم وهو المنفي حتى يجب الجزم بل يجوز

ان

ان يكون معطوفا على المنفي وهو قوله مالم يعقل وكلمة ما حينية بمعنى الوقت والمدة وموصوفة وقوله

اويخاف بحكم العطف صفة لها كالمعطوف عليه والعائد فيهما محذوف فيكون المعنى والذمية

كالمسلمة مدة لم يعقل فيها دينا او مدة يخاف فيها ان يالف الكفر فوقتها فلا حاجة الى الجزم جزما قال

الشارح في شرح قول المصنف وكان تحت عمه وجدة جده فهذا من باب العطف على معمولي عاملين

مختلفين والجرور مقدم والالف واللام في قوله من باب العطف عوض عن المضاف اليه اي من باب

عطف الاسمين واعلم انه لا بد هيهنا من معرفة سبعة امور الاسمين والمعمولين والعاملين

والعاطف الاسمين لجدة وجده والمعمولين ام وعمه والعاملان الكاف فانها عامل في ام الجر

تحت فانها عاملة في عمه النصب وهما مختلفان في الذات بالحرفية والفعلية وفي العمل بالجر

النصب والعاطف هو الواو فانها عطفت الاسمين وهما جدة وجده على معمولي عاملين

وهما ام وعمه الاول على الاول والثاني على الثاني على ترتيب اللف والنشر والمجرور فيهما مقدم

على المنصوب وانما تعرض الشارح ره لضابطة نحوية هيهنا مع انه في غير محله لانه في صدد بيان

المسائل الفقهية لدفع الاعتراض الوارد على عبارة المصنف ره بانه من باب العطف على معمولي

عاملين مختلفين بعاطف واحد وهو غير جائز لان العاطف الواحد لكونه حرفا ضعيفا لا يصلح

ان يقيم مقام العاملين المختلفين فاجاب عنه الشارح ره بقوله والمجرور مقدم والواو فيه بمعنى لكن

لا شرط كما في معنى العطف يعني نعم انه كذلك لكن المجرور مقدم وكلما كان المجرور فيه مقدما كان

العطف جائزا لكونه مسموعا في كلام العرب على خلاف القياس كقول الشاعر ؛ اكل امرء تحسبين

امرءا ؛ ونار توقد بالليل نارا ؛ حيث عطف فيه نار ونارا على امرء وامرءا بجر الاول ونصب

الثاني فيهما بعاطف واحد وهو الواو مع اختلاف العاملين وهما كل وتحسبين بالاسمية والفعلية

ومن حيث العمل ايضا بالجر والنصب لكن المجرور فيهما مقدم وكلما كان مسموعا على خلاف القياس فهو

مقصور على مورده وهو هيهنا تقديم المجرور ففي كل موضع يتقدم فيه المجرور على المرفوع والمنصوب

فهو جائز كما في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو والا فلا وهذا عند الجمهور خلافا للفراء فانه يجوز

مطلقا لعدم قصره على مورد السمع عنده وخلافا لسيبويه فانه يمتنع عنده مطلقا نظرا الى ضعف

العاطف في مورد السمع يقدر العامل في المعطوف تقديره وكل نار تحسبين نارا وعبارة المصنف ره

هيهنا محمول على مذهب الجمهور فيكون سالما عن الفتور قال الفاضل المحشي ره في آخر الحاشية

المتعلقة في باب النفقة بقوله لا معتدة الموت والفرقة بمعصية فليتامل لعل الامر بالتامل

اشارة الى الجواب وهو الحمل على الروايتين فلا مخالفة ويمكن ان يجاب عنه بان المعطوف هيهنا

في حكم

في حكم المعطوف عليه سلب الكلي وهو رفع الايجاب الكلي اعني انتفاء مجموع النفقة والسكنى لكنه

في المعطوف عليه سلب الكلي وفي المعطوف سلب الجزئي وهو انتفاء النفقة فقط ولا محذور

فيه لانه قد يحتمل في المعطوف ما لا يحتمل في المعطوف عليه كما في قولهم رب

شاة سخلتها قال الفاضل المحشي ره في آخر الحاشية المتعلقة في كتاب العتاق بقوله فيلزم حينئذ

انه كناية وليس كذلك فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى الجواب وهو ان يقال فرق بين

كون الشيء موضوعا ومدلولا مطابقيا كمولائي بالنسبة الى العتق وكون الشيء مجازا وملازما

لمدلوله المطابقي كالبنوة بالنسبة الى الحرية فلا يلزم فيه من اتحاد الخبر والنداء في الصورة

الاولى في الحكم نحو هذا مولائي ويا مولائي اتحادهما في الثانية فيه نحو هذا ابني ويا

ابني قال الشارح ره في شرح قول المصنف ره في كتاب العتاق من ملك ذا رحم محرم منه عتق وقوله

عتق اي عتق عليه جواب لسوال وهو ان من في قوله من ملك مبتداء وعتق خبره والضمير

المستتر في عتق لا يخلو اما ان يكون راجعا الى من او الى ذا رحم محرم الذي هو مفعول ملك

ولا يجوز الاول لفساد المعنى كما لا يخفى ولا الى الثاني لخلو الخبر جملة عن عائد المبتداء وهو

واجب فاجاب عنه بقوله اي عتق عليه وحاصل الجواب ان الضمير المستتر في عتق راجع

الى المعقول وهو ذا رحم وعايش المبتدا محذوف وهو عليه فلا يلزم خلو الخبر جملة عن عايد

المبتدا قال الشارح في المختصر وان قال العبد يه احدكما حر فخرج واحد منهما ودخل ثالث فاعاد

قوله احدكما حر عتق ممن ثبت ثلثة ارباعه ومن كل من غيره نصفه وعند محمد رح ربع ممن دخل

اعلم ان من قال هكذا فلا يخلوا اما ان مات بعد البيان او قبله فان كان الاول فلا يخلوا اما ان يكون

ابتدا ثم بين كلام الاول او بين كلام الثاني فان كان الاول فلا يخلوا اما ان قال عنيت بالاول

الخارج او قال عنيت به الثابت فان قال الاول عتق الخارج بالكلام الاول ويومر بالبيان في الكلام

الثاني وان قال الثاني عتق الثابت وبطل كلام الثاني وان كان الثاني اى انكان ابتدا ثم بين

الكلام الثاني فلا يخلوا اما ان قال اردت به الداخل عتق الداخل بالثاني ويومر بالبيان في الاول

او قال اردت به الثابت عتق الثابت بالثاني وعتق الخارج بالاول كذا في الزيادة وان كان

الثاني اى مات قبل البيان فلا يخلوا اما ان قال هذا الكلام في حال الصحة او في حال مرض الموت فان كان

الاول عتق ممن ثبت ثلثة ارباعه ومن كل من غيره نصفه عند الشيخين وعند محمد رح ربع

ممن دخل وثلثة ارباع الثابت ونصف ممن خرج واعلم ان كلام محمد رح في الزيادة يدل على ان

الايجاب المبهم لا ينزل في المبهم وكلامه في الاصل يشعر بان الايجاب المبهم ينزل في المحل فالمذكور في

الحلام

الزيادة

في الزيادة قول ابي يوسف رح والمذكور في الاصل قولهما كذا في الظهيرية واذا عرفت هذا فنقول الايجاب

الاول داير بين القنين بلا تفاوت وهما الخارج والثابت فينصف بينهما والايجاب الثاني وقع

بين القنين عند ابي يوسف رح وهما الثابت والداخل فان العتق المبهم غير نازل في المحل عنده فيجب

فينصف وكان القياس ان يعتق من الثابت النصف الاخر الا ان نصفه عتق بالايجاب الاول فما

لاقى النصف الحر بطل وما لاقى الرق صح فينصف ذلك النصف وهو الربع فيعتق من الثابت ثلثة

ارباعه ومحمد رح يقول ان الايجاب الثاني يقع بين الحر والعبد لانه اريد بالايجاب الاول الثابت بناء على ان

الايجاب المبهم عنده نازل في المحل والاعتاق لا يتجزى فيبطل بالنسبة الى الحر ويصح ان اريد

به الخارج فيردد الايجاب الثاني بين الصحة والفساد ولو كان صحيحا افاد عتق الرقيق كله

واذا تردد بين الصحة والفساد افاد عتق نصف رقبته فيصيب كل واحد منهما الربع

وابو يوسف رح وان وافق محمد رح في ان الاعتاق لا يتجزى وان الايجاب المبهم نازل في المحل لكنه

يقول الثابت متردد الحال بين الحرية والرقية فيكون محلا لانشاء العتق كالمكاتب فيكون

محلا للايجاب الثاني فامكن تصحيح الكلام الثاني بهذه الوجه فينصف الايجاب بينهما كما ذكرنا وان كان

الثاني اى قال هذا الكلام في المرض الموت ولم يكن له مال سوى العبيد الثلاثة ولم يجز الورثة وقيمتهم

متساوية لانه لو كان له مال سوى العبيد الثلثة وصار ما اعتق بالايجابين ثلثا من جميعه نفذت الوصية

في جميع ذلك وان لم يكن له مال سوى العبيد الثلثة لكنه اجاز الورثة يعتق كما قالا اعم من ان يكون سهام

العتق يساوى الثلث او اكثر ويسعى فيما بقى وان لم يكن له مال سواها ولم يجز الورثة لكن قيمتهم متفاوتة

جعل سهام العتق في كل عبد على حدة ولو كان قيمتهم متساوية ايضا جعل كل عبد سبعة عندهما كسهام

العتق لانا نحتاج الى مخرج له ربع ونصف واقل ذلك اربعة وحق الثابت في ثلثة من اربعة وحق

كل من الخارج والداخل في السهمين منها والمجموع سبعة فضاق المخرج من اتساع تلك السهام فوجب

العول من اربعة الى سبعة فاذا جعلنا ذلك ثلث المال ينبغي ان يكون جميع المال احد وعشرين

سهما ولا يمكن ذلك الا ان يجعل كل عبد سبعة اسهم فيعتق ممن ثبت ثلثة اسباع ويسعى في اربعة

اسهم ومن كل من غيره سهمان ويسعى في خمسة اسهم وعند محمد رح جعل كل عبد ستة اسهم كسهام

العتق عنده لان حق الثابت في ثلثة اسهم وحق الخارج في سهمان وحق الداخل في سهم عنده

فالمجموع ستة وضاق المخرج وهو الاربعة من اتساع تلك السهام فوجب العول الى ستة واذا

كان ذلك ثلث المال كان المجموع ثمانية عشر سهما ولا يمكن ذلك الا بجعل كل رقبة ستة فيعتق

ممن ثبت ثلثة اسداس وهي نصفه ويسعى في ثلثة وممن خرج سدسان ويسعى في اربعة وممن

دخل

دخل سهم اى سدس واعلم ان الكسور التي تحتاج الى المخارج تسعة النصف والثلث والربع و

الخمس والسدس والسبع والثمن والتسع والعشر وكذلك مخارجها تسعة وهي اثنان

الى عشر فالكسور اذا اجتمعت في المسئلة اثنان منها او اكثر فلا تخلوا اما ان يكون موافقة

في المخرج وان كانت متفاوتة في المقدار كالربع والربعين والثلثة ارباع فانها

وان كانت متفاوتة لكنها موافقة في المخرج وهي الاربعة فللكل مخرج واحد او كانت مختلفة

في المخرج كالربع والخمس والسدس تكون مخارجها ايضا متعددة كالاربعة والخمسة والستة

فعلى تقدير الاول تكون وضع المسئلة من ذلك المخرج الواحد وعلى تقدير الثاني يكون وضع

المسئلة من ادنى المخارج وهو ستة مثلا لاشتماله على ساير المخارج فبعد وضع المسئلة ان

كان المخرج متسعة يجرى فيه جميع السهام وان كان ضيقا عن اتساع جميعها يجرى طريق العول

من ذلك المخرج الى ادنى مخرج يتسع فيه تلك السهام فان قيل ينبغي ان يعتق العبيد كلهم

ولا سعاية عليهم عند محمد رح وابو يوسف رح اجازة الورثة او لم يجز بناء على ان الاعتاق لا يتجزى عندهما

اجيب بان الاعتاق عندهما لا يتجزى اذا كان الاعتاق في البعض بطريق التوسعة بان

صادف محلا معلوما واما اذا كان بطريق الضرورة بان صادف محلا غير معلوم وثبت في ضمن

التوزيع والانقسام باعتبار الاحوال فيقبل التجزى عندهما ايضا لان ثبوته ح بقدر الضرورة
فيقتصر على موضعه ولا يتجاوز الى الكل كما صرح به المحشى في باب الاعتاق ناقلا عن الكافية
قال الفاضل الشارح لا الالياس في آخر شرح قول المصنف في باب الكتابة وعتقوا بنيه ولد
في كتابته او شراهم او كوتب هو وابنه صغيرا او كبيرا بمرة وفي عطف كوتب على ما تقدم نوع
خفاء اقول وبالله التوفيق وعليه بيده ازمة التحقيق وانما ابهم المعطوف عليه بلفظ
ما تقدم ولم يصرح به كما صرح به البرجندى حيث قال وقوله او كوتب عطف على ولد وارد عليه
وعلى من تبعه في تعينه لانه كما يصح عطف على ولد وكذا يصح على شراهم بل هو لقربه الحى
فاتى بكلمة العموم لاشتماله لشموله ووجه الخفاء انه يلزم خلو الجملة المعطوفة الواقعة
صفة بحكم العطف عن العائد وهو باطل واجاب عنه الفاضل البرجندى بما حاصله منع
الحصر العائد في الضمير بل اقسام اربعة ومن جملتها وضع الظاهر موضع المضمر كما في قوله تعالى
الحاقة ما الحاقة اذ اصله ما هي وهي هيهنا ايضا كذلك لان العبارة الحسنة ان يقال او كوتب
هو وهم صغارا او كبارا فحذف ضمير الجمع ووضع ابنه مقامه فاكتفى به عائد واليه اشار
بزيادة لفظ النوع المشعر على انتفاء كمال الخفاء لا يقال ان شرط صحة وضع الظاهر

موضع

في الجملة موضع المضمر مطابقة اياه في الافراد والتثنية والجمع والتذكير والتانيث كما في الآية و
هيهنا قد فات لكون الظاهر مفرد والضمير جمع لانا نقول لان الظاهر وان كان مفرد لفظا لكنه
في حكم الجمع معنا بافادة الاضافة الى الجنس والاستغراق كما في قول الامالى ؛ كرامات الولى بدار الدنيا
لها كون فهم اهل النوالى ؛ ولا يخفى ان هيهنا الخفاء كما يتحقق في العطف كذلك يتحقق في المعطوف
عليه ايضا لانه جملة خبرية وقعت صفة لقوله وبنيه وهو معرفة والجملة الخبرية لكونها في قوة النكرة
لا يصح وقوعها صفة للمعرفة بناء على ما قال الشيخ ابن الحاجب من قوله وتوصيف النكرة بالجملة الخبرية
لا معرفة واشار الشارح لا الفاضل الالياس الى جوابه بقوله وعتق بنيه الذين ولدوا والذين
شراهم في حال الكتابة بزيادة لفظ الموصول وحاصل الجواب ان لا نسلم ان جملة ولد واو شراهم وقعت
صفة للمعرفة بل هي صلة للموصول المحذوف اى الذين ولدوا والذين شراهم والموصول مع الصلة
وقعت صفة وهي معرفة ولهذا يؤول بالمعرفة اى بنيه المولودين والمشترين في حال الكتابة وقد
اختلج في صدرى الجواب لعل ان يكون هو الصواب وهو ان جملة ليست صفة بل هي حال عن بنيه بتقدير
قد مقدرة لا محققة فلا يشترط اتحاد الزمان تقديره وعتق بنيه حال كونهم قد ولد واو قد شراهم
في حالة الكتابة فلا حاجة الى تقدير الموصول كما لا يخفى على الفحول فافهم واغتنم في هذه المقام فانه مزلة

الاقدام كتاب الايمان الايمان واعلم انه لا بد هيهنا من معرفة سبعة امور التعريف والسبب والشرط
والركن والحكم والدليل الشرعية والتقسيم اما التعريف فهو في اللغة جمع اليمين وهي القوة والقدرة
قال الله تعالى لاخذنا منه باليمين اى بالقوة والقدرة وفي الشرع ما قال صاحب الوقاية اليمين تقوية
الخبر بذكر الله تعالى او التعليق والسبب ارادة تقوية عزم الحالف والشرط تصور البر في المنعقدة والكذب
في العمد في الغموس والخطاء في اللغو والركن في اليمين بالله تعالى ذكر اسمه او صفته وفي اليمين بغير
الله تعالى ذكر الشرط الصالح والجزاء الصالح وصلاحية الشرط ان يكون معدوما على خطر الوجود وصلاحية
الجزاء ان يكون غالب الوجود عند وجود الشرط ليتحقق الحمل والمنع وقد يكون متحقق الوجود عند
وجود الشرط كالتعليق بالملك وسببه والحكم في اليمين بالله تعالى وجود البر اصالة والكفارة
خلافة في المنعقد والاثم في الغموس وعدم المواخذة في اللغو وفي اليمين بغير الله تعالى الحمل في المنع و
المنع في الحمل اى الايجاب في النفي والنفي في الايجاب والدليل الشرعية قسم تعالى وبذاته تعالى وببعض
مخلوقاته نحو قوله تعالى والسماء وما بناها والاشارة الى تنبيه بالقسم نحو قال الله تعالى قل اى وربى انه لحق
وقسم الصحابة رض فانهم كانوا يقسمون ولان فيها تعظيم اسماء الله تعالى وصفاته لان من اقسم الشئ
فقد عظمه ومن كونها في المعقول كانت ثابتة في الكتاب والسنة والاجماع والقياس واما

التقسيم

واما التقسيم فهو ان اليمين على ثلثة اقسام شرعى واصطلاحى وعرفى لانها لا تخلو اما ان يكون
بالله وصفاته او بغيره اما الاول فهو شرعى والثانى لا يخلوا اما ان يكون بذكر الشرط والجزاء او لا
والاول اصطلاحى فانه يمين في اصطلاح الفقهاء لحصول معنى اليمين بالله وهو الحمل والمنع والثانى
عرفى كاليمين بالنبى عم والقرآن والكعبة زادها الله تعالى شرفا وبالعمر والرئيس والاب كقول
الشاعر كل اخ يفارقه اخوه لعمر ابيك الا الفرقدان واليمين بالله عن كرهه لما من الادلة
ولما فيها من تعظيم الرب لكن تقليله اولى من تكثيره ليمكن الحالف على حفظ المامور به واما اليمين
بغير الله تعالى فمكروهة عند البعض للنهى الوارد فيه قوله عليه السلام من كان منكم حالفا فيحلف
بالله او ليصمت وغير مكروهة عند الجمهور اذ يحصل بها الوثيقة لا سيما في زماننا حيث
ظهرت في الناس قلة المبالاة بالله تعالى والعياذ بالله وما روى من النهى محمول على الحلف بغير الله
لا على وجه الوثيقة كقولهم لعمر ابيك ونحوه كذا في التبيين والكافى وما يبحث عنه في هذا
الفن هو الاولين دون الثالث لعدم تعلق الحكم به وفى اليمين الشرعى هو اليمين بالله
حتى تقسيمات الاول باعتبار الذات وهو على ثلثة اقسام غموس ولغو ومنعقد ثم
المنعقد ما في الوجوب الحفظ على اربعة انواع واجب الحفظ وواجب الحنث وجواز

الوجهين مع اولوية الحنث وجواز الوجهين مع اولوية الحفظ لانها اما ان تكون على طاعة
الله او ترك المعصية او على ترك طاعة الله وفعل المعصية او على ترك الاشياء المباحة او فعلها
الاول واجب الحفظ والثاني واجب الحنث والثالث لا يخلو اما ان يرى غيرها خيرا منها او
يرى الحنث خيرا من البر اولا الاول جائز الوجهين مع اولوية الحنث لقوله عليه السلام من حلف
على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير وليكفر عن يمينه وهو اس وادنى موجبات
الامر الندب والثاني جائز الوجهين مع اولوية الحفظ لقوله تعالى واحفظوا ايمانكم والثاني باعتبار
المقسم به وهو ان اليمين على قسمين اما ان يكون باسم الله او بصفته والاول اعم من ان يكون
اسم الذات وهو الله او باسم الصفة لان المراد باسم الله ما يدل على الذات سواء كان مع الصفة
اولا والاول يمين بالاتفاق والثاني لا يخلو اما ان يكون اسما مختصا به كالرحمن او غير مختص
به تعالى كالرحيم والحق الاول يمين بالاتفاق والثاني فيه اختلاف قال بعض اصحابنا ان اراد به
يمينا فهو يمين والا فلا كذا في الكافي والاصح انه يمين مطلقا لان المتبادر منه في العرف اسم الله تعالى
ومبنى الايمان على العرف والمراد بالصفة المصدر الذي يشتق منها اسم يمكن ان يطلق على الله تعالى شرعا
شرعا وان لم يسمع وهي لا يخلو اما ان يكون متعارفا في القسم اولا وان كانت الثاني فلا يكون

يمينا

يمينا بالاتفاق كالصفات الستة وهي الرحمة الى قوله وعذابه وانما اورد الرحمة معروفة با
اللام دون الاضافة كالخمسة البواقي علا برواية الذخيرة وهي ان الرحمة اذا كانت مضافة الى الله تعالى
بان قال ورحمته يكون يمينا مطلقا وعند عراقيين من اصحابنا ان كان الحلف بصفات الذات وهي
ما لا يجوز ان يوصف بضدها كالقدرة والعلم فهو يمين وان كانت بصفات الفعل وهي التي
يوصف بضدها كالرحمة والغضب والرضاء فلا يكون يمينا وان كانت الثانية وهي ما يكون
مضافة الى الحالف فهو يمين سواء كان اسما كالاسماء الثلاثة وهي قوله علي نذر او يمين او عهد
او فعلا كالافعال الثلاثة وهي اقسم واحلف واشهد والثالث باعتبار حرف القسم وهو ان اليمين
باعتبارها على ثلثة اقسام لان حروف القسم ثلثة الباء والواو والتاء نحو بالله او والله او
تالله لانها معهودة في الكلام ومذكورة في القرآن والاصل فيها الباء ولهذا تسمى بام الباب والواو
بدل عنها والتاء بدل من الواو فتكون ادنى في الرتبة فالباء اعم منها يدخل في الظاهر والمضمر
ويستعمل مع حذف الفعل واظهاره نحو حلفت بالله واقسم بالله وتدخل على اللفظ الله وغيره
من الصفات والواو مختص بالاسم الظاهر سواء كان لفظ الله او غيره من الصفات ومختص
بحذف الفعل والتاء تدخل على لفظ الله خاصة مع وجوب حذف الفعل والدخول على الاسم

الظاهر فالباء يعم الكل لان فيها تعميمات الثلثة والتاء مختص الكل لان فيها تخصيصات ثلثة والواو
متوسطة بينهما لان فيها تعميم وتخصيصين وقد تبدل التاء باللام في القسم في مقام تعجب نحو لله
تعالى لا يؤخر الاجل والرابع باعتبار الحكم وهو ان اليمين باعتبار الحكم في المنعقد ستة واثنا عشر
قسما لان الحالف لا يخلو اما ان يكون مكرها او طائعا او قاصدا او ناسيا والحانث ايضا لا يخلو اما
يكون مكرها او طائعا او قاصدا او ناسيا او مغمى عليه او سكران او مجنون فهذه سبعة اقسام فاذا
ضربت في الاربعة المذكورة صارت ثمانية وعشرون قسما وحكم الكل الكفارة وهي اربعة اقسام تحرير
رقبة او اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او صوم ثلثة ايام لان الحانث لا يخلو اما ان يكون موسرا
او معسرا فان كان الاول كفر باحد الثلثة الاول على طريق التخيير بينها وان كان الثاني كفر با
الصوم فقط واذا ضربت هذه الاربعة في ثمانية وعشرين قسما صارت مئة واثني عشر قسما و
الخامس باعتبار الالفاظ المستعملة في الايمان وهو باعتبارها على اربعة اقسام لانها اما
ان يكون محمولة على معنى المتعارف كما هو مذهب علمائنا لانه هو المقصود ظاهرا والمراد غالبا
او على المعنى الحقيقي كما هو مذهب الشافعي لانه هو الاصل عنده او على معنى كلمات القرآن كما هو
مذهب مالك لانها اصح اللغات واوضحها او على معاني بلدة الحالف كما هو رواية محمد بن الحسن

كذا

كذا في الملتقط ولما وقع الفراغ من بيان امور السبعة فلنشرع في تحقيق عبارة المتن وشرح الوقاية
في كتاب الايمان فاقول فان قيل تعريف اليمين بقوله اليمين تقوى الخبر بذكر الله او التعليق
ليس بصحيح لان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب وتقوية الخبر ليس الا تقويتهما جميعا وهو محال
لاستحالة اجتماع الضدين في حكم واحد ولهذا عدل عنه صاحب الكنز حيث قال اليمين تقوية
احد طرفي الخبر وشارح الالياس حيث قال وفي الشرع عقد قوي به عزم الحالف على الفعل
او الترك واجيب بان الخبر وان احتملهما جميعا لكنه حقيقة في الصدق لكونه من لوازم اللفظ بحسب
الوضع والكذب لكذب مجاز عنه فثبت تقويته الى الخبر باعتبار معناه الحقيقي لانه هو المتبادر فلا يلزم
اجتماع للضدين في حكم واحد فلا حاجة الى زيادة لفظ احد طرفي كما ذهب صاحب الكنز ولا
الى زيادة لفظ العقد وعزم الحالف كما ذهب اليه الشارح الالياس مع ان العقد عبارة عن
الارتباط الحاصل من الايجاب والقبول وليس شيء من ذلك في اليمين ومعنى اللغوي غير ظاهر
فلا يصح الحمل عليه في التعريفات لانها تحمل على معنى المتبادرة لانكشاف المعرفات ولان اليمين يشعر بتعظيم
المقسم به والمحقق للتعظيم لذاته هو الله تعالى دون العقد وغيره فان قيل قوله او التعليق لا
يخلو اما ان يكون معطوفا على لفظ الله او الذكر او التقوى لا سبيل الى الاولين لعدم كون

الخبر مغاير للتعليق حتى يقوى بهو الا الى الثالث لعدم مراعاة المعنى اللغوى فى الشرعى وهى وجب و
اجيب عنه بانه يمكن ان يكون معطوفا على الله او على الذكر والخبر المغاير عن التعليق اعم من ان يكون مذكور حقيقة او تقديرا ففى قوله ان كلمت زيدا فعلى حج وان لم يكن مذكورا حقيقة لكنه مذكور
تقديرا فان معناه لا اكلم وان كلمت زيدا فعلى حج لكنه مفهوم من مضمون التعليق فلا حاجة الى ذكره
حقيقة بخلاف اليمين بالله تعالى ويمكن ان يكون معطوفا على التقوى وعدم مراعاة اللغوى فى
الشرعى اشارة الى انه ليس بيمين حقيقة بل اطلاق اليمين عليه من مصطلح الفقهاء كما صرح به العلامة عبد العلى
صاحب البرجندى الشارح فى شرح قول المصنف وهى الثلاث اى الايمان اعتبرها الشرع ورتب
عليها الاحكام ثلثا وقيد تفسير الضمير بالامر بما اعتبار الشرع ورتب الاحكام للاشارة فى الاول
الى ان هذا التقسيم للنوع الاول من اليمين وهو اليمين بالله لانه هو الذى اعتبره الشرع دون الثانى
لكونه من مصطلح الفقهاء لعدم اجراء هذه الاقسام فيه لاختصاص تحقيق اللغو والغموس بالاول
دون الثانى لان تعليق الطلاق والعتاق مثلا بامر كاين فى الماضى لا يتحقق فيه اللغو والغموس لان
الطلاق يقع وكذا العتاق سواء كان عالما وقت اليمين او لم يكن عالما وكذا المنعقدة لاختصاص
الكفارة به ولم يتعرض اليه الشارح الا الياس واكتفى بالثانى فقط لعدم ذكر التعليق فى المتن

السابق حتى يتوهم تقسيمه وفى الثانى دفع الاعتراض الوارد بمنع الحصر لوجود الاقسام الثلاثة
الاخرى وهى اليمين على الفعل الماضى او الحال او الآتى صادقا لانها وان كانت يمينا لكن لا يترتب
عليها تلك الاحكام المخصوصة وان ترتب عليها الثواب بذكر اسم الله تعالى على وجه التعظيم واشار
اليه الشارح بقوله وعنينا بترتيب الاحكام آه ووجه الحصر انها لا تخلو اما ان يكون فيها
مواخذة اولا والثانى لغو والاول لا تخلو اما ان تكون فيها مواخذة دنيوية او اخروية
فالاول منعقدة ايضا والثانى الغموس كذا فى التبيين قال صاحب الوقاية تحلفه على فعل
او ترك ماض كذبا عمدا غموسا قوله تحلفه بفتح الفاء وكسر الحاء وسكون اللام كما ذكر
ابو المكارم وقوله غموس وزن الفعول بمعنى الفاعل من الغمس وهو المقل بمعنى الفاعل لانه تغمس صاحبه
فى الاثم اولا ثم فى النار قال عليه السلام من حلف بالله كاذبا ادخله الله تعالى فى النار وقال عليه السلام
اليمين الفاجرة تدع الديار بلاقع اى خالية عن اهلها ولا كفارة فيها خلافا للشافعى
متمسكا بقوله تعالى ولكن يواخذكم الله بما كسبت قلوبكم والمراد بالكسب القصد ولان الكفارة
شرعت لدفع الذنب وقد تحقق بالاشهاد بالله تعالى كاذبا ولنا قوله عليه السلام خمس
من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها اليمين الفاجرة اى الكاذبة كذا فى التبيين قال الشارح

يمكن ان يراد بالفعل مصطلح النحاة او مصطلح اهل الكلام آه جواب عن اعتراض بناه على الظاهر
وهو ان المتبادر من الفعل او الترك ان يكون اختياريا فيخرج عن تعريف اليمين بيمين الغموس
فى قولهم والله لقد هبت الريح فاجاب عنه الشارح بما حاصله ان المراد بالفعل مصطلح النحاة وهو
كلمة تدل على معنى فى نفسها مقترنة باحد الازمنة الثلثة او مصطلح اهل الكلام وهو المصدر
وكل واحد منهما اعم من ان يكون اختياريا او غير اختيارى فيكون التعريف جامعا لمثل المذكور
واشار بالامكان الى الضعف ووجهه انه لا شبهة حينئذ الى قوله او الترك لان المراد
بعدم الفعل وهو ايضا فعل على اصطلاح النحاة نحو والله لا اضرب زيدا وكذا على مصطلح اهل
الكلام فالاولى ان يقال ان المراد بالفعل او الترك ما يكون اختياريا كما هو الظاهر والتعريف محمول
الكلام على الغالب لان اليمين على فعل الاختيارى اكثر من اليمين على غيره كيف ولو اراد المصنف
التعميم ينبغى ان يقول تحلفه على امر ماض كما صرح به صاحب البرجندى آه وقوله عمدا اما صفة
المصدر المحذوف اى كذبا عمدا او بمعنى العامد وهو حال عن فاعل المصدر كالكاذب فيكون
من احوال المترادفة او عن فاعل كاذبا فيكون من احوال المتداخلة قال الشارح فان قلت
اذا قيل والله هذا حجر كيف يصح ان يقال هذا الحلف على الفعل قلت يقدر كلمة كان او يكون

ان ارتبط فى الزمان الماضى والمستقبل وحاصل السوال ان الكلام فى قولهم ان هذا حجر مركب من
كلمتين احدهما هذا والثانية حجر وليس بشئ منهما فعل فكيف يستقيم كون هذا حلف على الفعل
وحاصل الجواب ان الفعل اعم من ان يكون لفظا او تقديرا وههنا تقديرا فتقدير الكلام
والله ان هذا كان حجرا او يكون حجرا ورده عبد العلى صاحب البرجندى والشارح الا الياس
بقوله واعلم ان اليمين يقع على النسب والاحكام التى تكون فى الجملة الخبرية وهى معنى الفعل
او الترك اى عدم الفعل لغة الى قوله فالتقدير المراد بالفعل مصطلح النحاة او مصطلح اهل الكلام وان
فى هذا حجر لفظ كان او يكون مقدر ليكون اليمين على الفعل تعسف فقوله على النسب وهى جمع
النسبة وهو الربط اعم من ان مقيدا اولا فقوله والاحكام تفسيرها وقوله التى تكون فى
الجملة الخبرية صفة الاحكام وقيد بها لان اليمين لا تقع على النسب مطلقا بل على الاحكام ولا
على الاحكام مطلقا بل اذا وجدت فى الجملة الخبرية ولهذا قال المصنف اى صاحب الوقاية فى تعريف
اليمين تقوى الخبر لان الانشائية لا تحتمل الصدق والكذب وهى موضوعة لتقوية جانب الصدق
وانما فسر الترك بعدم الفعل لا بكف النفس عن الفعل بقرينة المقابلة للفعل لان الكف ايضا
فعل وقوله تعسف هو فى اللغة ركوب الامر على المعنى من غير تدبر

حاصل الايراد ان اليمين تقع على النسب والحكم الذى فى الجملة الخبرية المفرح بثبوت الشئ للشئ وانتفائه عنه وهى المراد بالفعل والترك لان اليمين على الذات لا يتصور والنسبة فى هذا الحجر وهى ثبوت الحجرية المشار اليه هذا موجودة ومعلومة من جعل حجر خبر الهذا فنقض بالفعل لا نعقاد اليمين واراده الفعل باصطلاح النحاة او اهل الكلام للتعميم من الاختيارى وغيره تعسف ويمكن الجواب عنه بان الشارح اجرى الكلام على ما هو المختار عنده فى باب اليمين وهو ان اليمين لا ينعقد الا فى الزمان الماضى والمستقبل لان الحاصل صار ماضيا بالنسبة الى انعقاد اليمين عنده فقولهم هذا حجر وان دل على نسبة لكنها لا يدل على الزمان فلا بد من تقدير الفعل ليدل عليه وجود الفعل حقيقة لا حاجة الى اعتبار النسبة ويصح ارادة الفعل باصطلاح النحاة او اهل الكلام فتعميم ولو سلم ان المراد بالفعل او الترك هو النسبة الخبرية المفرحة بثبوت الشئ للشئ فتقديره كان او يكون ليس الا للتعبير عن هذه النسبة لا امر مغاير لان كل واحد منها تامة بمعنى قولهم والله ان هذا كان حجرا او يكون حجرا او والله ثبت او يثبت حجريته للمشار اليه والتعبير عن تلك النسبة بصيغة الفعل للدلالة على زمانها المطلوب عنده لا لانعقاد فنسبته التعسف الى الشارح تعسف قال الشارح ثم عطف على قوله كاذبا قوله او ظانا انه حق وهو ضده لغو والمراد بالظن ما يقابل الشك والوهم فيدخل فيه ما اذا كان جازما

اوالمقصود

اوالمقصود ذكر الادنى ليعلم الادنى على الطريق الاولى ولو قال وخطاء لغو حتى يكون معطوفا على عمدا اى حالفه على الفعل او الترك ماض خطاء لغو لكان احسن واخصر والحق مطابقة الحكم للواقع وضده الباطل وهو عدم مطابقة الحكم للواقع فالحق صفة النسبة والحكم كالباطل فتوصيف الفعل او الترك به تسامح واللغو كلام لا يترتب عليه فائدة معتد بها قال الشارح عليه ثم بين حكمه بقوله يرجى عفوه فان قلت الرجاء يستعمل فى موضع الطمع وعدم القطع والعفو وعدم المواخذة هيهنا مقطوع به ثابت بكتاب الله تعالى قال الله تعالى لا يواخذكم الله باللغو فى ايمانكم الاية قلت المراد بالمواخذة فى الاية المواخذة بالكفارة بقرينة سياق الاية واما المواخذة فى العقبى فيرجى عفوه لان فى صورتها خلاف فعن ابن عباس رضى مثل ما ذهبنا اليه وهو المختار الحنيفى ومختص بالماضى وعن على رضى ان اليمين فى حالة الغضب من غير عزم وعن عكرمة وهو ما يجرى على اللسان من غير قصد سواء كان فى الماضى والمستقبل كقول الرجل لا والله بلى والله وهو المنقول عن عايشة رض واليه ذهب الشافعى فتعلقه بالرجاء يعنى نرجوا ان يكون هذه الصورة اللتى لا يواخذ الله بها قال الشارح والاحسن ان يقال وان حلف منعقدة بلا كلمة على يكون معطوفا على ماض ووجه الاحسنية الاحتراز

فيه عن امرين شنيعين التطويل بمقدار كلمة على بلا طائل ووجوب التقدير فى المعطوف ما ليس بمذكور سابق على المعطوف عليه حتى يكون ذكره هناك قرينة على حذفه وتقديره هيهنا بمعونة اشتراكها فى الحكم وان كان هو فى نفس المعطوف عليه اعنى الفعل او الترك لان المعطوف فى حكم المعطوف عليه فيما يجوز ويمتنع من الاحوال العارضة للمعطوف عليه بالنسبة الى ما قبله لا بالنسبة الى نفسه نحو جائنى زيد وعمرو فان عمرو معطوف على زيد مشارك معه فى حكم مجئ السابق اعنى المعطوف عليه فذكره هناك قرينة على حذفه هيهنا كانه قال جائنى زيد وجائنى عمرو وانما يلزم الاحتراز عنهما اما عن الاول وهو التطويل فظاهر واما عن الثانى فلانه لو اسقط كلمة على يكون قوله وآت عطف على ماض الذى هو صفة للفعل او الترك فلا يحتاج الى تقدير الشئ غير ملفوظ ومذكور سابق على المعطوف عليه بل يحتاج الى تقدير الشئ مذكور سابق على المعطوف عليه وهو الفعل او الترك الموصوف به وهو متردد لا شناعة فيه كما فى المثال المذكور واجيب عنه بان ارتكاب التطويل لدفع التوهم عطف على قوله وآت على قوله انه حق مع ان العطف على القريب اولى فيكون تحت قوله او ظانا فتقديره الكلام حينئذ او ظانا انه حق وهو ضده لغو و ظانا انه آت منعقدة وهو بعيد جدا ولا نسلم

شناعة

شناعة وجوب التقدير فى المعطوف ما ليس بمذكور فى المعطوف عليه مطلقا بل اذا لم يجد قرينة اخرى غير ذكر سابق فى المعطوف عليه وهيهنا قد وجدت وهى قوله وآت لانه صفة تقتضى الموصوف مطلقا وسوق قرينة على تعيينه كما فى قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره او بأن قوله وعلى آت عطف على ماض وكلمة على زايدة لتحسين اللفظ او لدفع التوهم المذكور كزيادة لفظ البين الثانى فى قولهم بين وبينك بعد المشرقين لتصحيح العطف او لتحسين الكلام فلا اشكال قال الشارح قلت انما لم يذكره لمعنى دقيق الى قوله فيكون الحلف عليه الحلف على ماض اعترض عليه شارح الالياس بقوله وما قيل انهم انما لم يذكره لمعنى دقيق الى قوله مخالفة اللغة والعرف ويمكن ان يجاب عنه بان زمان الحاصل صار ماضيا بالنسبة الى انعقاد اليمين بحسب الحقيقة واللغة جميعا لانقضاء جميع الاجزاء بالنظر الى انعقادها لكن يعد حالا بحسب العرف لان جميع التصرفات الواقعة فى مجلس الواحد كلها حالية عنده فاختار الشارح الترجيح الحقيقة لكونه مطابق للواقع كما هو المختار عند الامام ايضا بقدر الامكان ولهذا البحث فى قوله لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذه الفرات باكل عين الحنطة والكرع عنده لكونها حقيقة دون الخبز والشرب بالاناء وان كان متعارفا والعرف انما يترجح عند تعذر

الحقيقة واختلاف المقصود وقد انتفى الامران هيهنا اما الاول فلامضاء الاجزاء بالنسبة الى انعقاد
فاطلاق الماضى عليه حقيقة دون الحال فانه مجاز وان كان متعارفا واما الثانى فلان المقصود ثبوت كونه
عوضا وهو لا يختلف باختلاف الحال والماضى فيترجح الحقيقة على العرف هيهنا وكذا فى سائر الاخبارات
الخالية لعدم المانع بخلاف المقصود المالية وغيرها كالبيع والاجارة والنكاح فانها لكونها انشاء
لا ينعقد فى الماضى بل يقتضى الحال فيترجح فيها العرف لوجود المانع الحقيقة وهو عدم انعقاد
فى الماضى فاقيل انه مخالفة اللغة والعرف مخالف اللغة والعرف جميعا قال الشارح وقوله و
وايم الله قد قيل هو جمع يمين الى قوله وقيل هو من ادوات القسم كالواو واعلم ان فى قوله وايم
الله ثلثة مذاهب مذهب الكوفيين انه جمع يمين بمعنى القوة لانهم يحلفون باليمين يعنى يحيى
الله لا ابرح عن هذا فعلى هذا الهمزة فيه همزة قطع الا انها اسقطت لكثرة الاستعمال كالنون
ومذهب البصريين انه مفرد ماخوذ من اليمين بمعنى التبرك لانه يتصرف فيه تصرف لا يوجد فى
الجمع كحذف الهمزة والنون فقالوا ايم الله بضم الميم وكسرها وربما يحذف الياء ايضا فقالوا
ام الله وقد يحذف الهمزة ايضا فبقى الميم وحدها مضمومة او مكسورة فقالوا م الله بضم الميم و
كسرها وقد يبقى الميم مع النون فقالوا من الله بضم الميم وفتحها وكسرها فمعنى ايم الله بتبرك الله

فهى

فهى على هذا الهمزة همزة وصل ومذهب فخر الاسلام هو المنقول عن الزجاج انه حرف قائم مقام
حرف القسم الباء فى بالله واختار ابن كيسان والزجاج قول الكوفيين واشار اليه الشارح الا
الا الباس حيث لم يات الا بمذهبهم واختار الشارح ايضا حيث لم يتعرض الى مذهب
البصريين اصلا وقدم مذهبهم على مذهب فخر الاسلام قال الشارح فى المختصر قد تضمر
كالله لا افعل واعلم انه يجوز حذف حرف القسم بالاتفاق لان حذف حرف الجر عادة
العرب للاختيار لكن عند البصريين جوازه مشروطا بالعوض وهو همزة الاستفهام و
هاء التنبيه نحو آالله ما فعلت كذا بالمد ها الله وعند الكوفيين جوازه مطلقا واختلف
فى اعراب المقسم به بعد الحذف فعند البصريين منصوب لانتزاع الخافض وعند الكوفيين
مخفوض ليكون الكسرة دالة على الحذف وقد اختلف فى كونه يمينا قيل انما يكون يمينا اذا تكلم
به مجرورا واما ان اسكن الهاء او نصبها او رفعها فلا يكون يمينا لانه لم يات بحرف القسم ولا
بالاعراب وقيل مطلقا لانهم يستعملون فى القسم ولا يلتفتون للاعراب قال الشارح اقول
لو كان الشرط امرا حرامان زنيت مثلا ينبغى ان لا يتخير لان التخيير للتخفيف واجاب عنه الشارح
الا الياس بان التخيير ليس لاجل التخفيف بل لان الكلام يحتمل المعنيين فيحمل على ايهما شاء

ويرد عليه ان التخيير لا يكون الا عند استواء الاحتمالين وقد انتفى معناه الالتزامى والنذر
معناه المطابقى فينبغى ان لا يتخير بل ان نوى اليمين فقط كفر وان نوى النذر او لم ينو
شيئا وفى انه يلزم انه لا فرق فى ذلك بين هذه الصورة وبين الصورة المتقدمة التى
يريد الشرط فيها والكلام مسوق فى العرف واجيب بان المعنى الالتزامى اذا وجدت قرينة
على ارادته صار مساويا للمعنى المطابقى فى الظهور وقد هيهنا قد وجدت وهى كون الشرط
غير مراد فانه دليل على المنع وهو معنى اليمين بخلاف الصورة المتقدمة لعدم وجود القرينة
على ارادة معنى اليمين فيها فخص التخيير فى هذه المسئلة مع وجود الفرق بينها وبين مسئلة
المتقدمة قال الشارح فى شرح قول المصنف الا ان يخرج ثم يدخل هذا استثناء مفرغ من
قبل الظرف جواب سوال وهو ان هذه الاستثناء لا يصح لعدم المجانسة فاجاب الشارح بقوله
هذا استثناء مفرغ الخ وحاصل الجواب ان الاستثناء لا يحمل على الظاهر بل المستثنى والمستثنى منه
كلاهما محذوف من قبل الظرف وفرغ عامل المستثنى منه بعد حذفه الى المستثنى فاصل المفرغ
مفرغ له بالحذف والايصال كما فى المشترك اصله مشترك فيه ولا بد هيهنا من اثبات
المتيقن كونه مفرغا وكونه من قبل الظرف اما الاول فلتعذر حمله على الظاهر واما الثانى

بقوله

فبقوله فان يخرج معناه الا الخروج لانه يجعل بتاويل المصدر ثم المصدر يقع حينا الى بتقدير
قبل لفظ الحين والوقت اذا تعذر حمل الكلام على الظاهر واستغنت القرينة على تقدير امر حين
لان التقدير الظروف من قبل المصادر كثير شايع بحيث لا يحتاج الى قرينة كالحقيقة نحو قولهم
آتيتك خفوق النجوم اى وقت خفوق النجوم فصار المعنى حينئذ الا وقت الخروج والمستثنى منه
اذا لم يكن مذكورا يقدر من جنس المستثنى فيكون تقدير الكلام لا يدخل فقعد فيها لاجل
فى جميع الاوقات الا وقت خروجه قال الشارح فى شرح قول المصنف لا فى الا ان اذن اى ان قال
لا تخرج الا ان اذن لا يشترط لكل خروجه اذن الخ والفرق بين هذه المسئلة والمسئلة المتقدمة
فى اشتراط الاذن لكل خروجه فى الاولى دون الثانى بل يكتفى الحرمة بالاذن الواحد لان الاولى
كلام مستقيم يعرف له الاستعمال وصحيح بحقيقته وظاهره هى الاستثناء لان المستثنى وان
لم يكن موجودة فى اللفظ لكن الباء فى قوله الا باذنه دليل عليه لانها الالصاق وهو يقتضى الملصق
وهو الخروج المستثنى والملصق به وهو الاذن ووجود الدليل كوجود المدلول فلا يصار الى
المجاز فيكون تقدير الكلام لا تخرج الا خروجا ملصقا باذن فالخروج المتصف بتلك الصفة
مستثنى وما سواه داخل فى عموم صدر الكلام بخلاف الثانى فانه لا يصح بحسب الظاهر والحقيقة

لان الاستثناء الاذن من الخروج باطل لعدم التجانس ولا نعدام ما يترتب الدليل على تقدير المستثنى
وهو الباء فلا بد من ان ينصرف الكلام من الظاهر والحقيقة الى غيره وهو واحد امور الاربعة تقدير
المستثنى وهو الخروج بلا دليل وتقدير اثبات الباء وتقدير الوقت وجعل الا ان بمعنى الى ان للغاية
فلا سبيل الى الاول لانه يصير الكلام لا تخرج الا خروجا الا اذن او خروجا اذنى ولم يوجد مثل هذا
الكلام استعمالا في كلام العرب ومخالف القوانين العربية ايضا وهي ان التوصيف يصح فيما
يصح فيه الحمل وحمل الاذن على الخروج باطل فكذا التوصيف واليه اشار الشارح الالياسى
بقوله ولا يمكن الخروج اذ لو قلنا الا خروجا ان اذنت او خروجا اذنى يختل الكلام في تقديره
لا يعرف له الاستعمال ولا الى الثاني وان حذف حرف الجر عن ان قياس لان الحاجة الى تقدير
الباء انما يكون لتصحيح الكلام وهو يتوقف على وجود الكلام في استعمالاتهم ولم يوجد مثل
هذا الكلام في الاستعمال فلا حاجة الى تصحيحه فلا وجه الى تقدير الباء واليه اشار الشارح
الالياسى بقوله وكذا لا وجه الى تقدير الباء بمعنى لا تخرج الا باذني فان قوله وكذا
اشارة الى قوله ولا يعرف له استعمال ولا الى الثالث وان كان تقدير الوقت في مثله شايع
لانه يعارضه الرابع كذا كما صرح به الشارح لان في الاول يحنث وعلى الثاني لا يحنث فلا يحنث

بالشك

بالشك فطلبنا الترجيح ووجدناه في احتمال الرابع وهو الاصل في الايمان عدم الحنث فاستصحب
الحال قرينة من جهة احتمال الرابع وهو كونه الا ان بمعنى الى ان للغاية فتعين هو
للمناسبة بين الاستثناء والغاية في الخروج وبطل تقدير الوقت لعدم المرجح واليه اشار
الشارح الالياسى بقوله ولهذا لا يقدر الوقت بمعنى لا تخرج وقتا الا وقت اذنى فان قوله
ولهذا اشارة الى قوله ولا يمكن تقدير الخروج اى ولاجل عدم امكان تقدير الخروج لا يصح
تقدير الوقت للمعارضة ولو صح تقدير الخروج لكان تقدير الوقت وهو احتمال الثالث سالما
عن المعارضة قال الشارح في شرح قول المصنف ولا في ان كان لي الا مائة فكذا او لم يملك الا خمسين
على ان الاستثناء عندنا تكلم بالباقي بعد الثنايا وليس الاستثناء من النفي اثباتا اعلم ان الاستثناء
يمنع التكلم بقدر المستثنى منه فيكون تكلما بالباقي بعد الاستثناء اى بعد المستثنى عندنا والمستثنى
في حكم المسكوت عنه لا يحكم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات بل حكم موجودا وعدما موكولا اى
مفوضا الى وجود الدليل فيكون عمل الاستثناء كالغاية وعند الشافعي الاستثناء من النفي
اثبات وبالعكس فيكون عمله بطريق المعارضة بمنزلة الدليل المخصوص واستدل بكلمة التوحيد
لانه لو لم يكن من النفي اثباتا لم تكن كلمة التوحيد مثبتة للتوحيد وبالاجماع وبان فيه انكار

عن الاشياء الحقائق الاشياء الثابتة كما هو مذهب الحكماء السوفسطائية ولنا قوله تعالى ما كان
لمؤمن الا خطاء فانه لو كان الاستثناء من النفي اثباتا او بالعكس لكان المؤمن من قتل
خطاء مامورا شرعيا بدليل قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة والجواب
عن كلمة التوحيد انها تفيد نفي الالهية سوى الله تعالى وهو في حكم المسكوت عنه لكن
اثباته تعالى لانهم لنفي غيره تعالى بدليل الموضوعات وغيرها فتفيد التوحيد باللزوم دون
المطابقة وعن الاجماع بان الاجماع كما ينعقد بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس
كذلك ينعقد اجماع اهل اللغة انه تكلم بالباقي بعد الاستثناء فتعارضنا وتساقطا وعن
القول بمذهب الحكماء السوفسطائية بانهم قائلون لنفي حقائق الاشياء حقيقة ويقولون
انها اوهام وخيالات كرؤية الاشياء في المنام ونحن لا نمنع التكلم بالمستثنى مع حكمه حقيقة
حتى يلزم القول بمذهب الحكماء السوفسطائية بل حكما العدم ترتب الحكم عليه فكانه لم يتكلم
به وثمرة الخلاف تظهر في قولك ليس لفلان على عشرة الا ثلثة فانه لا يلزم عليه شيء عندنا فانه في
ليس لفلان على سبعة ويلزم ثلثة عنده فانه في قوة ليس لفلان على عشرة الا ثلثة فانها على ثابت
قال الشارح في شرح قول المصنف لا يشتري حلف بعتقه يرد عليه انه قد ذكر في اصول الفقه ان

وهو على ما دونا لان الاذن ... الا بان ... بعد الاذن ... مع القضاء والحكم

التعليق

التعليق يمنع العلة فاذا وجد الشرط يصير المعلق علة فيكون النية مقارنة لعلة العتق واجاب عنه
شارح الالياس بما حاصله ان الاعتبار في مقارنة النية انما هو لذات العلة دون كون وصفها
وصف كونها علة والدليل عليه اهلية العتق شرط كالنية وهي معتبرة عند وجود ذات العلة لا عند
وجود الشرط الذى به يحصل وصف كونها علة حتى لو جن بعد اليمين ووجد الشرط يثبت الحكم
اى العتق وان لم يكن اهلا له فكذا النية شرط عند وجود ذات العلة وهو اليمين ولم توجدت
عند انعقاد اليمين كما لو قال ان اشتريت هذا العبد فهو حر عن كفارة اليمين ثم اشتراه سقط الكفارة
وقول شارح الالياس وصرح بانها علة حال وجود الشرط لا يقتضي وجودها جواب عما قيل المعلق
بالشرط كالمنجز عنده فكانه قيل عند وجود الشرط وهو حر فقد اقترنت به فقد اقترنت بذات
العلة مع الوصف وحاصل الجواب ان صيرورتها علة حال وجود الشرط لا يقتضي وجود ذات العلة
في ذلك الوقت حقيقة بل حكما وكذا قيل كالمنجزة بكاف التشبيه والاعتبار للحقيقة لا للحكم
كذا في التبيين قال الفاضل الشارح الالياس في شرح قول المصنف ويعتق بهذا حر او هذا حر
وهذا العبيد ثالثهم وخير في الاولين وقيل لا يعتق احدهم في الحال ويكون الخيار بين الاول
والاخرين واعلم ان المذكور في قوله هذا حر او هذا وهذا حر في عطف احدهما بكلمة او

وهي موضوعة لاحد الشيئين لكنها لا تخلوا اما ان يكون مستعملة في النفي او في الاثبات فان الاول فيفيد
شمول العدم يعني تعميم العموم خبرا كان او انشاء نحو قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا فان معناه
لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو في الاخبار الا اذا قامت قرينة
على انه لا يقاع احد المعنيين فحينئذ يفيد عدم الشمول كما ذكره جار الله في قوله تعالى يوم ياتي بعض آيات
ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا فان قوله او كسبت عطف على
آمنت تحت النفي فانه يدل على نفي العموم اى لا ينفع نفسا لا تجمع بين الايمان والعمل الصالح بل اتت
باحدهما وهو ايمانها حالة النزع وظهور السكرات الموت وعدم العمل الصالح من المؤمن قبل النزع
لعدم الفرق بين الايمان الكافر عند ظهور اشتراط الساعة وبين عدم كسب المؤمن من العمل الصالح
في حالة الايمان في عدم النفع لانه لو حمل على عموم النفي لكان النفي كسب الخير في الايمان لكونه لا بد من قبل
وان كان الثاني فلا تخلوا اما ان يكون الكلام خبرا او انشاء فان كان الاول فهو للشك نحو
جاءني زيد او عمرو وان كان الثاني فهو للتخيير نحو بع هذا العبد او ذاك وقد يكون للاباحة نحو جالس
الحسن او ابن سيرين والفرق بينهما انها ان استعملت لطلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما فسمى
اباحة كما في المثال المذكور وان استعملت لطلب احد الامرين مع امتناع الجمع بينهما فسمى تخيير

كلمة

كما في المسئلة التوكيل بالبيع او الطلاق وثانيهما كلمة الواو وهي ايضا لا تخلوا اما ان تكون مستعملة في النفي
او في الاثبات فان كان الثاني فهو للجمع والشمول كما في جاءني زيد او عمرو وان كان الاول فهو لعدم
الشمول لانها للجمع ونفي المجموع قد يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة على انها لشمول النفي وسلب
الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنى والكل مال اليتيم والحاصل ان الواو في الاثبات للجمع
والشمول وفي النفي لعدم الشمول الا اذا قامت قرينة على عكس كلمة او فانها في الاثبات لاحد
الشيئين اى لعدم الشمول وفي النفي لشمول العدم الا اذا قامت قرينة على عدم الشمول كما مر في الآية
ولا شك ان كلمة الواو هيهنا اى في قوله هذا حر او هذا وهذا واقع في الاثبات فيفيد
الشمول وكذا كلمة او يفيد عدم الشمول والمعطوف عليه بكلمة او هو الاول بالاتفاق واما
المعطوف عليه بكلمة الواو ففيه اختلاف قال بعضهم هو الماخوذ من صدر الكلام المعبر باحدهما
لا على التعيين لاحد المذكورين بالتعيين لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين
وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصارت بمنزلة احدهما حر وهذا فيعتق الثالث في
الحال ويخير في الاولين وقال بعضهم هو الثاني فقط لقربه لان العطف على القرب اولى
من البعيد فصار بمنزلة هذا حر او هذان فلا يعتق واحد منهما في الحال ويكون له الخيار بين

الاول والاخيرين لكن الراجح هو الاول بوجهين كما اشار اليه الشارح الالياس بقوله ورد هذا القول
اى القول الثاني بان خبر المذكور وهو حر لا يصلح خبرا للاثنين آه واشار الشارح بقوله قلت
فقد اوجبت عنه اى عن قول الآخر في شرح التنقيح بجوابين احدهما وهو الماخوذ من كلام شمس
الائمة وانقل عنه شارح الالياس ان الاصل ان يشرك المعطوف ما هو المذكور في المعطوف عليه
لا امر يغايره لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور او لاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات
خبر آخر مخالف له لفظا والمذكور وهو حر لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر ولا يقال للاثنين
حر بل يقال حران وهذا مخالف للمذكور لفظا وثانيهما ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا
حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو للاشتراك فيتوقف اول الكلام على المغير لا على
ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر
ثم قوله وهذا عطف على احدهما وهذا عين قول الاول ويرد على وجه الاول ان الخبر المقدر
قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند مجالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت
بما عندك راض والرأي مختلف واجيب بان سوق الدليل لرجحان قول الاول واولويته
لا لوجوبه وبطلان الثاني والشيوع في موافقة الخبر المقدر بالمذكور لفظا كان فيه ويرد عليه

ايضا

ايضا مسئلة اليمين في قوله لا اكلم هذا او هذا وهذا او مسئلة الاعتاق في قوله اعتقت هذا
او هذا او هذا حيث تعين عطف الثالث وهو قوله وهذا اينهما على الثاني فقط وهذا
يثبت الحنث في مسئلة اليمين بالكلام مع الاول وحده او بالكلام مع الاخيرين جميعا وتخيير
في مسئلة الاعتاق بين الاول والاخيرين لا بين الاول والثاني وهذا لا يعتق واحد منهم
في الحال فما الفرق بينهما وبين قوله هذا حر او هذا وهذا حيث تعين عطف الثالث
فيهما على الثاني دون الاول هيهنا بل على احد المذكورين بلا تعيين واجيب عنهما بان
الخبر فيهما وهو المحكوم به يصلح ان يكون خبرا للواحد والاثنين لقربه بخلاف الخبر
في قوله هذا حر او هذا وهذا فانه لكونه مسندا الى الضمير لا يصلح ان يكون خبرا للاثنين
فصار عند بل يجب المطابقة فلم يتعين العطف فيه على الثاني بل على احدهما من كورين وعن
مسئلة اليمين ايضا بان النكرة فيها وقعت في حين النفي فافادة عموم النفي وشموله لكليهما
فصار بمنزلة الكلامين كانه قال لا اكلم هذا ولا هذا والثالث لا يختلف في الحكم باختلاف
المعطوف الى عليه فتعين العطف على الثاني ترجيحا للقرب وهيهنا وقعت في الاثبات فافادة
الخصوص وهو حرية احدهما لا بعينه والثالث يختلف في الحكم باختلاف المعطوف عليه

فصار عند لكونه مسندا الى الظاهر دون الضمير ... العطف فيها

فتعين العطف على احد مذكورين الثابت له الحكم لا على الثاني فقط فترجح الجانب الحكم واشار
الشارح الا الياس الى هذا الفرق بقوله لكن لا يخفى انه لا يجرى في اعتقت هذا او هذا
الى آخره ويرد عليه ايضا لا نسلم ان التقدير هذا حر او هذا حر بل هذا حر وهذا حر
وهذا حر وح يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث
بلفظ التثنية واجيب بانه يلزم ح الحذف لكثرة والتقليل في الحذف اولى ولقايل ان
يقول ان كثرة الحذف يشترك اللازم اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا
تكيلا للحمل على الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل يغاير حرية الآخر كما
في جاءني زيد وعمرو ولو سلم فتعارض بالقرب وكون المعطوف مذكورا صريحا ويرد على
وجه الثاني ان التشريك لا ينافي التغير هيهنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا كان له
ان يختار الثاني وحده وبعد التشريك الثالث للثاني بعطفه عليه ليس ذلك
بل يجب اختيار الاول وحده والاخيرين جميعا واذا كان معنى توقف اول الكلام
على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين واجيب عنه بان هذا التغير امر خارج
عن معنى الواو ولا اعتبار لمثل هذه التغيرات والا لكان كل الثاني من الفاعل والمفعول

والجز

والخبر ونحوهما معنى الا وله ولا قايل به احد وهذا المذكور كلها مفهومة عن شرح
التنقيح وشرح حاشيته قال الشارح النحرير في شرح قول المصنف يعني في باب وطى يوجب الحد
وحد بوطى امة اخيه وعمه الى قوله وذميته زنى بها حربي وقوله وذميته عطف على
الضمير المستتر في حد الراجع الى الجاني وانما تعرض للتركيب لدفع التوهم العطف على امة اخيه
المضاف اليها الوطى او على اجنبية المعطوفة عليها كما هو المتبادر لظهور المعطوف عليه
وقربه لانه مع كونه خلاف المقصود يلزم استدراك قوله زنى بها حربي قوله هذا
جائز لوجود الفاصل جواب سوال وهو ان عطف الاسم الظاهر على الضمير المرفوع المتصل
بحد غير جائز لانه لكمال الاتصال لفظا ومعنا كالجزء من الفعل فينبغي ان يكون المعطوف
ايضا كذلك لكونه في حكمه مع انه متصل لا يقبل الجزئية فلا يصح عطفه عليه وحاصل
الجواب انه ممتنع الا بشرطين التاكيد بالمنفصل نحو قولك زيد ضرب هو وعمرو ووجود
الفاصل نحو قولك زيد ضرب اليوم وعمرو وقد يجتمع بينهما نحو قوله تعالى فكبكبوا فيها هم
والغاوون وهيهنا وان لم يوجد التاكيد بالمنفصل لكن الفاصل موجود بين المعطوف
والمعطوف عليه وهو قوله ولو طى امة اخيه وعمه الى قوله وان هو اعمى قال الشارح

النحرير في شرح قول المصنف وقتل غيره كلف الى قوله وابطل فرضه فيقتله غير ابنه اى لا يقتل
الاب الكافر ابتداء والغرض من هذا التفسير دفع الاعتراض وهو ان الفاء في قوله فيقتله
للعطف فافادة عطف ما بعدها على ما قبلها وهو قوله بلا قتل غيره كلف وهذا غير جائز
لانه من قبيل عطف الجملة الفعلية على الاسم المفرد وحاصل الدفع انه لا نسلم ان ما بعد
الفاء معطوف على قوله بلا قتل غيره كلف بل على الجملة الفعلية المستفادة منه لان المصدر
عند العمل يؤول بالفعل فيكون تقدير الكلام لا يقتل الاب الكافر ابتداء فيقتله غير ابنه
فصار من قبيل عطف الجملة الفعلية على جملة الفعلية وهو جائز قوله وقوله فيقتله
بالنصب جواب سوال وهو ان ما بعد الفاء جملة فعلية اخبارية وما قبلها وهو الجملة
المستفادة من قوله بلا قتل غيره كلف انشائية وهي قوله لا يقتل الاب الكافر فيكون هذا
العطف من قبيل العطف الجملة الاخبارية على الانشائية وهو لا يجوز وحاصل الجواب
انه انما يرد لو كان قوله فيقتله مرفوعا وليس كذلك بل هو منصوب بتقدير ان و
الفاء عاطفة سببية اشار الشارح بقوله اى لان يقتله بظهور ان ووضع اللام
السببية موضع الفاء وان مع الفعل بتاويل المصدر معطوف بحسب الحقيقة على المصدر

المفهوم

المفهوم من مضمون الجملة الانشائية المذكورة السابقة فيكون تقديره ليكن من الاب عدم
قتل الاب الكافر فقتل غيره اياه فصار من قبيل عطف المفرد على المفرد كما في قولهم لا تشتمني
فاضربك قوله فالفعل المضارع آه تفريع على ما قبله وطوطية لاعتبار حكم الشغل في الشيء
مع عدم قتل الاب الكافر فيكون تقدير الكلام لما كان قوله فيقتله فعل مضارع منصوبا
بان مقدرة فقول الفعل المضارع ينتصب بان مقدرة بعد الفاء اذا كان ما قبلها سببا
لما بعدها وقوله بعد عدة اشياء ظرف للفاء وتفسير باللازم لان وقوعها بعد عدة الاشياء
لازم لسببية ما قبلها لما بعدها اى بعد الفاء الواقعة بعد الاشياء الستة الامر مثاله زرني
فاكرمك اى ليكن منك زيارة فاكرام مني والنهي مثاله لا تشتمني فاضربك اى لا يكن منك
شتم فضرب مني والنفي مثاله ما تاتينا فتحدثنا منك اى ليس منك اتيان فحديث مني والا
ستفهام مثاله هل تاتني فاكرمك اى هل يكن منك اتيان فاكرام مني والعرض مثاله الا
تنزل هنا فتصيب خيرا اى يكن منك نزول فاصابة خير والتمني مثاله ليت لى
مالا فانفقه اى ليت ثبوت مال فانفاق مني فبقيت جملة هذه المواضع مني السببية مقصود
والفاء دلالة عليها وما بعدها بتاويل المصدر معطوفا على المصدر الفعل المتقدم كما

اشرنا اليه هذا حاصل الفوايد الضيائية قوله ومنها النفي اى النهى لان قوله لا يقتل الابن الكافر
نفى لا نفى واخبار عن عدم قتل الابن الكافر واطلاق النفى عليه للمشاكلة الصوابية قوله ينبغي ان يصير
عدم قتل الاب اياه سببا لقتل غير الابن كما يقتضى تقديران بعد الفاء وهيهنا ليس كذلك
لان عدم قتل الابن الاب ليس سببا لقتل غيره اياه الا بانضمام فعل آخر معه وهو اشتغال الثالث
كما اشار اليه الشارح بقوله بان يشغله ويلبث ليجيئ آخر فيقتله قال الشارح الخزيرية شرح
قول المصنف وصولها ان خيرا ولو منهم مال ان لنابه حاجة وبين ان هو انفع لفظ كان
مضمر في قوله ان خيرا وان لنا حاجة به وان هو انفع جواب سوال وهو ان هذه الكلمات فاسدة
لدخول كلمة ان فيها على الاسماء في المواضع الثلاثة وهي حرف الشرط لا تدخل الا على الافعال
وحاصل الجواب ان لفظ كان مضمر في المواضع الثلثة جوازا لا وجوبا للاختصار كما في قولهم
الناس مجزيون باعمالهم ان خيرا فخيرا وان شرا فشرا والمراد مقتول بما قتله به ان سيفا فسيفا
وان خنجرا فخنجرا فهي وان كانت داخلة بحسب الظاهر على الاسم لكن بحسب الحقيقة داخلة على الفعل
فلا فساد قال الشارح الخزيرية في شرح قول المصنف في باب المغنم قسم الامام بين الجيش ما فتح
عنوة او اقر عليه اهله عليه الجزية وخراج قوله او اقر عطف على قوله قسم الامام ثم عطف

احد الامرين وهو قسم او اقر قوله وقتل الاسارى الخ جواب سوال وهو ان قوله وقتل الا
سارى عطف بالواو على اقر كما هو الظاهر لقربه فيوضع موضعه تحت كلمة أو فصار تقدير
الكلام قسم الامام بين الجيش ما فتح عنوة او قتل الاسارى اى يثبت له احدهما اما القسمة
بين الجيش او قتل الاسارى للامام المستفاد من كلمة أو لانها موضوعة لثبوت احد الا
مرين وليس كذلك بل له ان يجمع بينهما وحاصل الجواب انه ليس بعطف على اقر بل على احد الا
مرين وهو قسم او اقر اى على ثبوت احد الامرين اى تثبت له احدهما وثبوت احد الامرين على حسب
دخولها على المحكوم به او على المحكوم عليه فيكون حاصل الكلام يثبت للامام احد الامرين القسمة
بين الجيش او اقرار اهله عليه وقتل الاسارى او استرقاقهم او تركهم احرارا فلا يرد على الشارح
انه على تقدير عطفه على احد الامرين يلزم عليه ما لزم على المصنف او عطف الجملة الفعلية
على الاسم المفرد على حسب اختلاف العطف على لفظ احد الامرين او على ما صدق هو عليه من قوله
قسم او اقر قال الشارح الخزيرية شرح قول المصنف فان رجع قبل ذلك جزاء الشرط محذوف
فيها او نحوه جواب سوال وهو ان كلمة ان حرف الشرط تدخل على جملتين الشرط والجزاء
وهيهنا الشرط موجود والجزاء مفقودة فلما كان فيه من الهو لقصور لا يخلو عن الفتوى

وحاصل الجواب ان الجزاء هيهنا وان لم يوجد لفظا لكنه موجود تقديرا وهو قوله فيها اى
بالخصلة القبيحة الى وعمل فان الضمير في قوله فيها راجعة الى الخصلة وفتحها مفوض الى الامام
قوله او نحوه وهو قوله فلا جزية عليه او فليس لنا وضع الجزية او فليس هو ذمى كما يعلم من السوق بدل من الباقی
قال الشارح الخزيرية شرح قول المصنف والا فهو ذمى آه اى ان لم يرجع قبل مدة المضروبة فهو
ذمى واعلم ان من لا مساس له بالعربية الى قوله وادغم احدهما في الاخرى جواب سوال
هو ان كلمة الا موضوعة للاستثناء وهو لا يصح هيهنا لان شرط صحة كون المستثنى اسما مفردا
وقد انتفى لان المذكور بعدها كلام مركب لا يصلح كونه مستثنى وحاصل الجواب ان كلمة الا
هيهنا ليست للاستثناء كما يتوهم من الاتحاد بحسب الصورة بل هي لفظ مركب من كلمة ان شرطية
ولا النافية فابدلت النون باللام لقرب المخرج وادغم احدهما في الآخر وحذف فعل الشرط بها
وهو يرجع للاختصار واكتفاء بجرف الشرط والجزاء وانما فسر بقوله وان لم يرجع دون ان لا يرجع
اشعارا بان هذا المقام المجيء بلم دون نفي المضارع بلا لان الاستقبال يعلم من كلمة الشرط
فالاتيان بالاصل هو الماضي اولى بقدر الامكان لان حذف المضارع بعد لا مسموع دون لم
كما في قوله تعالى فلا وربك اى فلا اقسم بربك كما صرح به الشارح الجامي في فوايد الضيائية في بيان

الفرق بين لم ولا فابدل كلمة لم بلا ليصح حذف فعل المضارع بعدها فاذا ذكر الشارح الفعل رجعا
من كلمة لا الى اصلها وهو لم لعدم المانع قال الشارح بعد شرح قول المصنف والا قتل وكلمة الا
معناها ان لا وليست للاستثناء يعنى كلمة الا ليست للاستثناء لان شرط صحة الاستثناء كون
المستثنى اسما مفردا والمذكور بعد الا هيهنا جملة الفعلية وهي قوله قتل فلا تصلح للاستثناء بل
كلمة الا لفظ مركب من ان الشرطية ولا النافية وحذف فعل شرطها وهو قوله ولم يتب وتعني
كلمة لا بلم كما مر في بحث المستامن فلا نعيده

كتاب البيع

وهو امر حادث لا بد له من مثبت ومسقط اما الاول فادلة الشرعية اما الكتاب فقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا واما الحديث
فقوله عليه السلام لحبان بن منقذ اذا بايعت فقل لا خلابة بيني وبينك ولي الخيار الى ثلاثة ايام
واما الاجماع فلان من عهد الرسول عليه السلام يعاملون المسلمون معاملة البيع الى الآن من غير
نكير واما القياس فلمساس الحاجة وهي تبيع المحظورات وللحظر في البيع واما الثاني فهو الفسخ بالتراضي
او بقضاء القاضي لانه يرفع العقد لكنه اذا ورد على البيع صار اقالة واذا ورد على الاقالة
صار بيعا بلا عقد جديد بينهما كذا في الذخيرة واعلم انه لا بد هيهنا من ثلاث امور البيع تعريف البيع
وركنه وتقسيمه اما التعريف فهو في اللغة تمليك المال وفي الشرع مبادلة المال بالمال واما ركنه فهو

على انواع قولى وفعلى وقلبى اما القول فهو الايجاب والقبول واما الفعل هو مبادلة المال بالمال
واما القلبى هو الرضاء لكنه اذا وجد مع الاول يسمى بيعا نافذ قوليا واذا وجدت مع الثانى يسمى
بيعا تعاطيا واما التقسيم فهو ما اى ما يطلق عليه اسم على اربعة انواع صحيح وفاسد وباطل و
مكروه لانه ما به قوام البيع حصول الامرين فى البدلين احدهما المالية والآخر التقوم اما المالية
فعلى ما قال بعضهم يثبت بالتنافس والابتذال لان المال ما يجرى فيه التنافس والابتذال
فيتناول المنافع ايضا وقال بعضهم ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة فعلى هذا لا تكون
المنفعة مالا واختار الشارح الاول كما صرح به فى البيع الفاسد ليدخل فى التعريف البيع حق المرور
كما صرح به المصنف فى بحث بيع الفاسد والتقوم فى الشئ يثبت بالانتفاع به شرعا فبينهما عموم
وخصوص من وجه لانه قد يكون الشئ مالا ولا يكون متقوما بان يجرى فيه التنافس
الابتذال ولا يجوز الانتفاع به شرعا كالخمر والخنزير وقد يكون متقوما ولا يكون مالا كحبة
الحنطة فانها لا يجرى فيه التنافس والابتذال بالبيع والهبة مع جواز الانتفاع بها شرعا
وقد يجتمعان معا كما فى العروض والحيوانات وقد ينتفيان معا كما فى الدم والميتة فما انتفى الامران
فبيعه باطل مطلقا ثمنا كان او مثمنا وما انتفى فيه احدهما فلا يخلوا اما ان يكون مبيعا او ثمنا

فان

فان كان الاول فهو باطل ايضا لوجود الخلل فى المبيع كالخمر والخنزير بالدراهم والدنانير
فان كان الثانى فهو فاسد كالبيع بالخمر والخنزير لان الثمن بمنزلة الاوصاف واذا اجتمعا
معا فلا يخلوا اما ان يكون خاليا عن الخلل اولا فان كان الاول فهو صحيح نافذ وان كان الثانى
فلا يخلوا اما ان يكون الخلل راجعا الى الوصف اللازم او الى الوصف المجاور فان كان الاول
فهو فاسد كبيع الدراهم بالدراهمين فان الخلل فى احد البدلين وهو لازم البيع وان
كان الثانى فهو مكروه كالبيع فى وقت النداء وبيع صحيح على ثمانية انواع المقايضة
والصرف والسلم والمطلق والمساومة والمرابحة والتولية والوضيعة لانه لا يخلوا اما
يكون بيع العين بالعين اولا الاول مقايضة لان القبض هو التعيين ولا شك ان كل
واحد من البدلين فيه معينا وان كان الثانى فلا يخلوا اما يكون بيع الثمن بالثمن اولا
فالاول هو الصرف لان الصرف فى اللغة هو النقل وفيه نقل الثمن من اليد الى اليد الى
وان كان الثانى فلا يخلوا اما ان يكون بيع الدين بالعين او بيع العين بالدين فان كان
الاول فهو سلم لان السلم بمعنى السلف اى التقديم وفيه تقديم قبض الثمن على المبيع بان
الثمن عاجلا والمبيع آجلا وان كان الثانى هو بيع العين بالدين فلا يخلوا اما ان يضاف

فيه الثمن الى عقد الاول اولا الثانى هو المساومة لان المساومة هى العقد ولا شك ان كلهما
منها قصدا ذلك العقد بذلك القدر المعين من الثمن ابتداء وان كان الاول ان اضاف
الثمن فيه الى عقد الاول فلا يخلوا اما ان يضاف اليه بالزيادة او التسوية او نقصان
فان كان الاول فهو المرابحة لانها من الربح وهى الزيادة وان كان الثانى فهو التولية
لان التولية جعل الغير مقام نفسه وهو لا يكون الا بالتولية وان كان الثالث فهو
الوضيعة لانها من الوضع وهو النقصان وفيه النقصان الثمن من الاول هكذا يفهم من تقرير
الكفاية واعلم انه لابد هيهنا من بيان الامرين احدهما ما يتعلق به البيع والثانى ما يتعلق
بالبيع اما الاول فهو اركان الثمن والمبيع لان الاعيان على نوعين نقود وغيرها اما النقود
فهى الدراهم والدنانير لا يكون الا ثمنا وضعا ولهذا لا يختلف بالعرف واعتبار المتعاقدين و
اما غير النقود فهو مبيع وضعا لكن قد يعرض له الثمنية فى الاستعمال اما بحسب العرف والاصطلاح
او بحسب اعتبار المتعاقدين والاول هو الفلوس فانها دائرة بينهما بحسب العرف والثانى
اى ما يعرض له الثمنية باعتبار المتعاقدين هى سلعة والمقدرات اما سلعة فهى كثياب ودواب
والدور والعبيد وغير ذلك واما المقدرات فهى المكيلات والموزونات والعدديات المتقاربة

فانه

فانه تعرض لها الثمنية بحسب اعتبار المتعاقدين ويعلم ذلك بدخول الباء كما فى بيع المقايضة نحو اشتريت
العبد بالفرس ولابد من معرفتهما فان كان عقارا فبالحدود الاربعة وان كان غيره فبامور الاربعة
الجنس والنوع والقدر والصفة فى القدريات كالمكيل والموزون والزروعات والجنس والنوع
والسن والصفة فى الحيوانات لكن معرفة المقدرات من حيث القدر وهو الكيل والموزون موقوفة
على معرفة ما يوزن به وهو ستة عشر المن والرطل والاستار والمثقال والقيراط والدانق
والطسوج والشعير والفتيل والخردل والفلس والنقيلة والنقير والقطمير والذرة والهباء
فالمن رطلان والرطل عشرون استار والاستار اربعة مثاقيل ونصف مثقال فكل من مائة وثمانون
مثقالا والصاع اربعة امناء فيكون كل صاع سبع مائة وعشرين مثقالا والدينار يساوى المثقال
والمثقال عشرون قيراطا والقيراط خمس شعيرات عند اهل الشرع وهو المتعارف فى ديار اهل الحرمين
وعند اهل الحساب المثقال ستة دوانق اربعة وعشرون طسوجا اربع شعيرات فيكون المثقال والدنانير
والطسوج م
عندهم ستة وتسعين شعيرات وعليها اهل سمرقند ولا تفاوت فى مقدار المثقال فان ستة دوانق
تكون عشرين قيراطا ايضا لكن التفاوت فى القيراط لان القيراط عندهم ليس بمعنى شعيرات بل طسوج
وخمسه والطسوج حبتان والحبة شعيرتان والشعيرة ستة خردلات والخردل اثنى عشر فلسا والفلس

شعر

ستة فتيلات والفتيلة ستة نقيرات والنقيرة ثمانية قطميرات والقطمير اثنى عشر ذرة و
الذرة سبع هباء كما يعلم من نظم هذه الابيات الفارسية جو رشش خردل است وخردل و
ده دو فلس دان از روی تقدیر بچار فلس زانها شش فتیله فتیله شش نقیرست ای جهان گیر
نقیره هشت قطمیرست وانگه دوازده ذره آمد وزن قطمیر چو ریح دعصب زایر شد یکا جو
نو وزن یک درم زانجا همی گیر چو هست هر ذره هفت هباء ولکن محاسب در حسابش یافت تشویر
والدرهم يساوى الدرهم والدرهم الشرعى اربع عشر قيراطا فان الدراهم اربع اوصافها اللون والنقش
والوزن والقدر فانه كان من قبل زمن الحجاج سوداء فلما وصلت النوبة اليه ضرب من الفضة
البيضاء وكتب عليه هو الله احد كما صرح به كتاب آداب الوزراء وفى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت
على هيئة نواة بلا نقش وكان وزن خمسة يعنى كل عشر منها كانت على وزن خمسة مثاقيل فضة
مدورا منقوشا وفى وزن سبعة فى خلافة عمر رضى الله عنه وقيل فى خلافة عثمان رضى الله عنه والاول هو الاصح لان
الدراهم كان فى زمن خلافة عمر على ثلثة اقسام قسم عشرون قيراطا كالمثقال والدينار ويسمى هذا
القسم وزن عشرة وقسم منها اثنى عشر قيراطا ويسمى هذا القسم وزن ستة لان العشرة من الدراهم
على وزن ستة مثاقيل وقسم منها وزن خمسة مثاقيل ويسمى وزن من المثاقيل فوقع النزاع

بين الناس

بين الناس فى المعاملات فاخذ ثلثة من كل نوع بمشورة اهل الحساب فصار اربعة عشر قيراطا وزن سبعة
لان العشرة منها مائة واربعين قيراطا وهو مقدار سبعة مثاقيل يساوى درهمين وثلثة ارباع
درهم آخر من الدراهم التى تستعمل فى ديارنا الان فيكون المائة من دراهم الشرعية بمقدار سبعة
وعشرين ونصف من دراهمنا والمأتين منها بمقدار خمس وخمسين درهما من دراهمنا وهو نصاب
الزكواة هكذا ذكره الشيخ فى شرح المشكوة وفى نقشه ثلاث روايات فى رواية بسم الله الرحمن الرحيم و
فى رواية الحمد لله رب العالمين وفى رواية كلمة التوحيد واما الثانى وما يتعلق بالبيع من الحقوق
ففيه ثلثة انواع نوع منها يدخل فى البيع مطلق سواء ذكر الحقوق والمرافق وهو البناء والمربط
والمطبخ والاشجار مثمرة او غير مثمرة فانها يدخل فى البيع الدار والعقار وان كان فى بيع الاشجار مطلقا
سواء كان على ظهره اولاد وثياب العبد والجارية سواء كانت عليهما اولا والعلو فى بيع الدار
المنزل والبيت فى عرفنا وسلم المركب بالبناء والقناديل المركبة بالسقف ودن الحمام والولد
الذى ياكل اللبن فى بيع الدابة كالبقر والغنم والابل والحمار عند صاحبيه لا الولد الذى ينقطع
من اللبن ونوع منها لا يدخل فى البيع مطلقا سواء ذكر الحقوق والمرافق اولا وهو القرط فى بيع
الجارية والسرج فى بيع الفرس والقفل والمفاتح ودن الصباغ والقصار والخشب الذى يدق

الثوب وقصاع الحمام والزرع المحصودة اولا والثمرة مجنيا اولا ولو ذكر بوضع الحقوق والمرافق كل قليل و
كثير فيها او منها يدخل الجميع ايضا ونوع يدخل ان ذكر الحقوق والمرافق والا لا وهو الشرب و
الطاحونة الماء والبيوت البنى والوطبة فى بيع الارض والدلو والرسا فى بيع البير والطريق الخاص
الذى يكون فى ملك البايع او فى سكة غير نافذة وهذا كلها خلاصة ما فى الخلاصة الفتاوى عليا
وظهير كذا فى مختار الاختيار قال الشارح فى شرح قول المصنف والمشترى وجد بمشريه عيبا نقص
ثمنه عند التجار رده او ياخذه بكل ثمنه رده مبتدأ والمشترى خبره ويجب تقديمه على المبتدأ
اما لافادة الحصر لان البايع اذا باع على ظن ان المبيع معيب فاذا هو سليم لا يكون له الخيار او ازداد
لان المبيع كان فى يده فجعل عالما بصفة ملكه بناء على الظاهر او لان لمتعلق ضمير فى جانب المبتدأ
فلو اخر لزم الاضمار قبل الذكر لفظا ورتبة وهو باطل فيكون من قبيل على التمرة مثلها زبدا
قال الشارح فى شرح قول المصنف وسرقة صغير يعقل عيب وبالغ عيب آخر عطف على معمولى
عاملين مختلفين والمجرور مقدم اى عطف الاسمين وهما بالغ وعيب على معمولين وهما
صغير وعيب والعامل فى الصغير هو السرقة لانها مضافة اليه وفى قوله عيب معنوى لانه
خبر وهما مختلفان من حيث العمل لان الاول جار والثانى رافع والعاطف هو الواو

لقوله

وقوله والمجرور مقدم جواب سوال وهو ان هذه العبارة باطل لانه من قبيل عطف الاسمين على
معمولى عاملين مختلفين بعاطف واحد وهو لا يجوز لان العاطف لكونه حرف ضعيف لا يصلح
ان يقوم مقام العاملين المختلفين وحاصل الجواب انه اذا كان المجرور مقدما يجوز لكونه
مسموعا والمسموع على خلاف القياس مقصور على مورده وهو تقديم المجرور مقدما يجوز لكونه
مسموعا وعمر فلا اشكال والبلاد من التفصيل مذكور فى آخر باب الحضانة فلا نعيده قال الشارح
الخرازى فى شرح قول المصنف فى خيار العيب من باع مشريه ورد عليه بعيب الخ وقد قيل هذه
المسئلة فيما اذا ادعى المشترى الثانى على مشترى الاول الخ اشارة الى الاختلاف فى موضع الخلاف بين
بين زفر وقال بعضهم الخلاف فى هذه المسئلة مطلقا سواء ادعى المشترى الثانى على مشترى
الاول ان العيب عنده او عند بايعه فيكون للمشترى الاول حق المخاصمة مع بايعه فى كلا الوجهين عندنا خلافا
لزفر فان عنده ليس حق المخاصمة بايعه مطلقا واليه اشار الشارح بقوله فيكون له الخصومة مع بايعه باطلاقه
وقال بعضهم الخلاف فيما اذا ادعى المشترى الثانى على مشترى الاول ان العيب كان فى يد البايع الاول فحينئذ
للمشترى الاول ان يخاصم على بايعه عندنا خلافا لزفر واما اذا ادعى ان العيب فى يد المشترى الاول
ليس له ان يخاصم بايعه للتناقض اتفاقا والفرق بينهما ان مشترى الاول سكت عن وجود العيب

والقاضي اقرابه بان المبيع سليم في يده وفي يد بايعه فان كان دعواه على مشتري الاول بثبوت العيب
فيه عنده واثبت هذا بالبينة والقضاء قضا المشتري الاول في حق نفسه مكذبا شرعا فيرد المبيع
عليه وفي حق بايعه بقي مقرا كما كان ويكون المبيع سليما عند البايع فلم يكن له حق المخاصمة معه
اقرابه بكونه سليما عنده بايعه بالاتفاق فاذا ادعى عليه ان ثبوت العيب كان في يد بايعه واثبت هذا بالبينة
والقضاء نفذ بزعمه ليس له حق المخاصمة نظرا الى ظاهر الاقرار بكونه سليما عنده بايعه كما في صورة الاولى عند
لحق الخاصم بايعه لانه وان كان مقرا بكونه سليما عنده لكنه صار في اقراره مكذبا شرعا فكانه لم يقر بكونه سليما عنده فيكون
لحق المخاصمة واليه اشار الشارح بقوله وقد قيل هذه المسئلة اي مسئلة الخلافية الخ قوله واقوله نظرا الخ وفيه
تقوية مذهب زفر وحاصله انه لما لم يكن القضاء واقامة البينة على البايع الاول لكونه قضاء على
الغايب فيكون مقصورا على المشتري الاول فبقي مقرا بكونه سليما عنده بايعه ولم يصر مكذبا شرعا فينبغي
ان لا يكون لحق الخاصم بايعه في هذه ايضا كما في مسئلة صورة الاولى لان مآلهما الى امر واحد وعكس
الجواب بانه لما لم كان الدعوى بثبوت العيب على البايع الاول افادة شبهة ورد القضاء واقامة
البينة عليه لما تقرر عندهم ان القضاء على حسب الدعوى فلو كان قضاء واقامة البينة حقيقة
على البايع الاول لكان الرد على المشتري الاول ردا على بايع الاول بلا حاجة الى توجه الخصومة

ولكن

فلما كان شبهة ورد القضاء واقامة البينة عليه لا حقيقتهما افادة له حق المخاصمة مع بايعه
لا حقيقة الرد وكلام لا في حقيقة الرد فلا وجه لورود النظر بعد التعمق النظر فيه قوله
لان ما يدعي على الغايب ليس بسبب لما يدعي على الحاضر دليلا لقوله ولا على نائبه قيل عليه لان الدليل
لا يثبت المدعي لكونه اخص منها لان المدعي نفي نائب مطلقا سواء كان حقيقيا او شرعيا
او حكميا والدليل افادة نفي نائب الحكمي فقط ويمكن الجواب عنه ان المدعي هيهنا نفي نائب
حكمي ايضا لان الانتفاع نوعين الاوليين محمولا على ظاهر الحال لظهور علم الامر من البايع
الاول حتى لو كان يكون وكيلا ولا من القاضي حتى يكون وصيا فيتم التقريب والتطبيق الدليل
على المدعي قال الشارح النحريري في خيار العيب في شرح قول المصنف وان قبض مشتريه وادعى
عيبا لم يجبر على دفع ثمنه حتى يحلف بايعه او يقيم بينة فقوله او يقيم بالرفع عطف على
قوله لم يجبر الخ واعلم ان قوله او يقيم فعل مضارع واعرابه ثلثة انواع الرفع والنصب
الجزم لا سبيل الى الثالث هيهنا لانه يابي عنه اللفظ والمعنى جميعا لان الياء في يقيم دليل
في اللفظ على عدم الجزم جزما لانه لو كان مجزوما لسقط الياء لالتقاء الساكنين على انه لو كان
مجزوما لكان معطوفا على المنفي الجزم فيما لم يجبر لا على النفي فيكون المعنى وان قبض مشتريه

وادعى عيبا لم يقم بينة وهذا خلف لان الجزاء ينبغي ان يكون مرتبا على الشرط والمرتب على الدعوى
العيب هيهنا اقامة البينة لا عدم اقامتها فيتوهم ان يكون منصوبا معطوفا على قوله يحلف بايعه
تحت كلمة حتى وهو منصوب بتقدير ان بصلح دخول حتى الجارة على الفعل اي حتى ان يحلف بايعه
كما في قولهم كنت سرت حتى ادخل البلد فكذا يقيم لان المعطوف في حكم المعطوف عليه بل هو اولى
لقرب المعطوف عليه فلدفع هذا الوهم اورد الشارح قوله او يقيم بالرفع عطف على لم يجبر
اي على النفي لا على المنفي حتى يلزم الجزم وليس عطف على قوله حتى يحلف اي على يحلف في قوله حتى
يحلف بايعه ففي العبارة مسامحة اعتمادا على فهم المراد قوله فان اقام البينة ينتهي عدم الجبر
فيلزم الجبر على دفع الثمن عند اقامة البينة على العيب لئلا يلزم ارتفاع النقيضين فلزوم
الجبر عند انتهاء عدم الجبر من مقتضيات التناقض لا من مقتضيات الغاية كاثبات الحل عند
انتهاء الحرمة باستحلال الحلال عند الشافعي وبحديث العسيلة عندنا لا بالغاية في قوله تعالى حتى تنكح
زوجا غيره فلا يرد ان عمل الغاية في انتهاء الحكم المغيا وهو في حكم مسكوت عنها بل حكمها مفوضا
الى دليل الاخر وجودا وعدما فكيف يلزم من انتهاء عدم الجبر الجبر على دفع الثمن قوله فالحاصل
وليس كذلك لان الحكم عند اقامة البينة على وجود العيب عند البايع رد المبيع لا دفع الثمن قوله

فالحاصل

فالحاصل اي حاصل العطف يقيم على لم يجبر بكلمة او ليعلم معنى كلمة او وهو ثبوت احد الامرين
قطعا لا على التعيين كما اشار اليه الشارح رح بقوله فاحد الامرين ثابت ولبيان حكم اقامة
البينة وحكم عدم اقامتها كما اشار الشارح رح الى الاول بقوله فيرده والى الثاني بقوله او عدم
الجبر على دفع الثمن حتى يحلف فانه حكم مرتب على عدم اقامة البينة قايم مقامه وترديد
المستفادة من كلمة او انما هو في الحقيقة بين اقامة البينة وعدمها كما اشار اليه الشارح
بقوله وان لم يكن له بينة الخ فايراد الحاصل لبيان الامرين وحكمهما كما عرفت قوله و
ان نصب قوله او يقيم فله وجه الخ وحاصله ان المغيا عدم الجبر بشرط كونه واجب
بحكم العقد لا عدم الجبر مطلقا فيكون المغيا امرين عدم الجبر على دفع الثمن وبشرط كونه
واجبا والغاية وهي التحليف واقامة البينة فالتحليف غاية لعدم الجبر واقامة البينة وان
لم يصلح ان يكون غاية لعدم الجبر تصلح ان يكون غاية لوجوب الثمن بحكم العقد فانه اذا اقيمت
البينة على وجود العيب لا يبقى الثمن واجبا بل يفسخ البيع قال المصنف في المختصر في باب خيار
العيب فلا يرجع المشتري ان باعه قبله لا بعده تفريع على ما فهم مما تقدم اي لما كان
امتناع الرد بجهة المشتري بفعله موجب للبدل حقيقة كالبيع والاعتاق بالمال او حكما

وهو ما يكون بفعل مضمون كالقتل والاكل والتخريق مانعا من الرجوع بجهة الشرع او بجهة
المشتري بفعل غير مضمون كالاعتاق مجانا غير مانع عنه فلا يرجع المشتري ان باعه قبله اي قبل بيع
المخلوط هو المخيط والمصبوغ والملتوت مثلا قبل ظهور العيب ورؤيته لان الرد حينئذ بفعل موجب
للبدل حقيقة وهو البيع والبدل يقوم مقام المبدل فكان البيع المعيب قائما في يده وهو يرى الرجوع
بالنقصان قوله لا بعده نفي لذلك النفي فيفيد الاثبات اي يرجع المشتري ان باعه بعد ظهور العيب
والرؤية لان امتناع الرد كان بجهة الشرع وهو الاختلاط الموجب للزيادة الشبهة الربوا و
يرد عليه اعتراض مشهور وهو انه ان اعتبر جهة الشرع فينبغي ان يرجع في كلتا الصورتين و
ان لم يعتبر فينبغي ان لا يرجع فيهما فاعتبارها في صورة دون اخرى تحكم محض فاجاب عنه الفاضل
البرجندي بما حاصله ان الضمير في قبله وبعده راجع الى الاختلاط فيكون حبس المبيع في صورة الاولى
بالبيع فلا يرجع وفي صورة الثانية بجهة الشرع فيرجع كما لا يخفى ورد بانه حينئذ اما ان يرجع
الضمير في قوله ان باعه الى المبيع المعيب مطلقا او الى المبيع المخلوط فان كان الاول في يفهم اي حكم
المبيع الموجب للبدل حقيقة وهو عدم الرجوع مما تقدم من حكم الاعتاق والقتل والاكل الموجبة
للبدل حكما بطريق الاولى فكان تكرارا لما فهم حكمه مرة وان كان الثاني فالخلط بعد البيع

بجز

غير متصورة بصورة مقبولة فالاولى ان يرجع الضمير في قوله ان باعه الى المخلوط والضمير في قوله قبله و
بعده راجع الى ظهور العيب كما هو ترجمة الشريفة للشارح فاضل الالياس ويمكن الجواب عن الاعتراض
وهو اعلم بحقيقة الاعتراض بان ظهور العيب سبب لرجوع المشتري بالنقصان فاذا ظهر العيب بعد
البيع يكون البيع بعد قبل ظهور العيب كالاختلاط فثبت لامتناع الرد علتان الخلط والبيع والحكم اذا دار
على علتين يضاف الى آخرهما وجودا كما يضاف الى آخر جزئي علة التي ذات جزئين وهو هيهنا البيع
فيمتنع الرجوع واذا ظهر العيب قبل البيع بعد الاختلاط يكون البيع بعد ظهور العيب فلم يكن الحكم
وهو امتناع الرد مقصورا على علة واحدة وهو الخلط قبل وجود البيع فيضاف الحكم اليه ضرورة
فيرجع بالنقصان قال شارح الخزانة واختلف المشايخ على قول البيع قال بعضهم يستحلف البايع وقال
بعضهم لا اقول لا استحلاف تمامه من النقل والعقل في قولهما ووجه عدم الاستحلاف لزوم الدور وهو
توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء وهذا على قسمين مصرح ومضمر لان التوقف ان كان بغير
واسطة فهو مصرح وان كان بواسطة فهو مضمر والمراد هيهنا هو الثاني لان تحليف البايع يتوقف
على كونه خصما لانه شرع لقطع الخصومة سبقها وهو هنا يتوقف على قيام العيب عند المشتري وهو موقوف
على تحليف البايع فتوقف التحليف على قيام العيب عنده انما هو بواسطة كون البايع خصما فكان

مضمرا وهو باطل لاستلزامه توقف الشيء على نفسه الذي يستلزم تقدمه عليها وهو باطل فكان توجه اليمين
على البايع باطل لاستلزامه المحال قوله اما البينة فتقام ليصير خصما جواب سؤال وهو ان قيام العيب كما لا
يمكن اثباته بالحلف لا يمكن اثباته بالبينة لان قيام البينة كالتحليف على التوقف على كونه خصما فيلزم الدور
ايضا فيلزم سد باب الرد بالعيب ايضا قال الشارح الخزانة في باب بيع الفاسد في شرح قول المصنف وام المسلم
بيع خمر او خنزير وقوله وام المسلم عطف على ضمير المرفوع المتصل في قوله وصحا الضمير التثنية راجع الى
البيع والهبة فيكون تقديره وصح ام المسلم قوله وهذا العطف جائز لوجود الفصل جواب سؤال وهو ان
هذا العطف غير جائز لان الضمير المرفوع المتصل كالجزء من الفعل لفظا ومعنى والعطف عليه يقتضي ان
يكون المعطوف ايضا كذلك لانه في حكم المعطوف عليه وهو هيهنا اسم مستقل لفظا ومعنى فلا يكون في حكم
المعطوف عليه فكيف يصح العطف عليه وحاصل الجواب ان القياس وان كان يقتضي عدم الجواز لكنه جاز
باحد الامرين التاكيد بالمنفصل نحو ضربت انت وزيد ووجود الفاصل نحو ضربت اليوم وزيد و
هيهنا وان لم يوجد الاول لكن الثاني قد وجد اعني وجود الفاصل وهو قوله في الطريق وهو يوتي في النحو
ضرورة حذرا عن التطويل كما يوتي في ترك علامة التانيث في قولهم حضر القاضي وامرأة قال الشارح
الخزانة وقد سمعت ابياتا لطيفة لمولانا برهان الاسلام فكتبتها احماضا وهي ÷ ابو بكر وله

وله التعجب ÷ اريد الخروج لامر عجب ÷ فقد قال اني عزمت الخروج ÷ لكفارة هي لي ام اب
فقلت الم تسمعن يا ابني ÷ بنهي النبي عن تلقي الجلب ÷ يرد عليه ان المنهي هو تلقي الجلب
دون الخروج لكفارة فكيف يصح قول الاب الم تسمعي يا ابني بنهي النبي عن تلقي الجلب
بعد قول الولد اني عزمت الخروج لكفارة آه اجيب عنه بانه في المعنى محمول على التقديم والتاخير
بدليل قوله لامر عجب لان تلقي المسلم بالمنهي هو تلقي الجلب هو امر عجب فيترتب عليه قوله
فقلت الم تسمعي آه دون قوله فقد قال اني عزمت الخروج الخ فيكون الفاء في قوله فقلت
الم تسمعي بمعنى بعد كما في قولهم آن فآن اي بعد آن وقولهم الاقرب فالاقرب اي الاقرب
بعد الاقرب فيكون تقدير الكلام قال اني عزمت الخروج الخ بعد ان قلت الم تسمعي يا ابني الخ فقول
الابن وان كان مقدما في الذكر عن قول الاب لكن مؤخر عنه في الواقع وجواب له ويمكن ان يكون
الكفارة اسم امرأة ربيته للجلب وقوله وهي لي ام اب محمول على التشبيه اي هي لي كام الاب
في تربية الطعام والقوام او اسم موضع نزل فيه الجلب وهو مولد اباه ايضا فيكون الام محمولا على
معنى اللغوي وهو الاصل اي هي لي اصل الاب ومأواه فلا يرد لما يرد عليه قال المصنف رحمه الله
ولا يفرق الصغير عن ذي رحم محرم بلا حق مستحق قال الشارح رحمه الله هذا عند ابي يوسف ومحمد

اما عند ابى يوسف لانه اذا كانت القرابة قرابة الولاد لا يجوز بيع احدهما بدون الاخر لانه علم

قال لعلى رضى ادرك ادرك ولو كان البيع نافذا لا يمكن الاسترداد يرد عليه اعتراض مشهور

وهو ان هذا الحديث لا يخلو اما ان يكون دليلا لمذهبهما وهو مسئلة المتن من كراهية التفريق

ونفاذ البيع مطلقا او لمذهب ابى يوسف وهو حرمة التفريق وعدم نفاذ البيع فى قرابة الولاد

وعلى كلا التقديرين لا يتم التقريب اما الاول فلان المدعى عندهما كراهية التفريق مع

جواز البيع ونفاذه لان الكراهية لا يمنع النفاذ والدليل يثبت حرمة التفريق وعدم

جواز البيع ونفاذه لانه عليه السلام امر بالاسترداد والاسترداد وعلى بالاسترداد

مع نفاذ البيع محال كما ينبئ عنه عبارة الشارح واما الثانى فلان المدعى عنده حرمة

التفريق وعدم جواز البيع فى قرابة الولاد والدليل يثبت ذلك فى غير قرابة الولاد لانه

وارد فى حق الغلامين الاخوين فان عليا باع احدهما ففرقت بينهما فذكرت ذلك لنبى

عليه السلام فقال ادرك ادرك اى اعدهما الان تجمعهما ولا تبع احدهما الا جميعا اجيب عنه

بان يختار شق الاول والتقريب انما لم يتم لو كان الامر لوجوب الاعادة وليس كذلك بل لا

ستحبابها لازالة الكراهية لان ركن البيع صدر من اهله على محله ولا خلل فيه وانما الخلل فى وصف

مجاور هو التفريق والايحاش المستلزم لترك المرحمة على الصغير الموجبة للوعيد بقوله عليه السلام

من لم يرحم على صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وهو يفيد الكراهية كالبيع فى وقت النداء فان

الخلل فى وصف اللازم فاذا كان راجعا الى الركن يفيد الفساد كصوم يوم العيد فان ترك

ضيافة الله تعالى وصف لازم له راجع الى الوقت وهو ركن فى الصوم والا يفيد النقصان

كالاذان الصلوة فى اوقات ثلاثة المنهية فانها النسبة الى الشيطان وان كان وصفا لازما

لها راجع الى الوقت لكنه ليس بمراد بركن فيها ولهذا لا يؤدى بها الكاملة واذا ثبت ان الامر با

الاسترداد والاعادة لمعنى فى غير البيع وهو الخلل فى وصف المجاور ثبت جواز البيع مع الكراهية

وهو المطلوب عندهما والمراد بقول الشارح ولو كان البيع نافذا لا يمكن الاسترداد اى ولو كان

البيع نافذا بغير الكراهية لا يمكن الاسترداد لعدم وجود القرينة الداعية اليه لا وجوبا

ولا استحبابا او يمكن ان يجاب باختيار شق الثانى والتقريب انما لم يتم لو حمل الدليل على العبارة

فانه يوجب التفريق فى غير قرابة الولاد بالعبارة وفى غير قرابة الولاد بالدلالة لكنه معمول عنده

من حيث الدلالة وغير معمول من حيث العبارة اظهار للفرق بين القرابتين كقوله عليه السلام

اعتقها ولدها فانه يوجب بالعبارة العتق فى الحال وبالدلالة فى الاستقبال لان البقاء

اسهل من الابتداء لكنه معمول من حيث الدلالة دون العبارة لمعارضة قول عليه السلام اعتقها

عن دبر منى فيتم التقريب ويمكن ان يجاب بانه دليل مرون الحسن عن ابى يوسف انه لا يجوز بيع القرابتين

لعلة الاشتراك فى الرحم والحرمية فلا شك ان الدليل يوجب عدم جواز البيع فى احدهما بالعبارة

وفى الاخرى بالدلالة فانطبق الدليل على المدعى لكنه لما كان مشهورا صار كانه مذكور قال

شارح الخرابى فى باب دعوى النسب فى شرح قول المصنف وهى ام ولده نكاحا وههنا يحمل على هذا

اى قسم الثالث من اقسام الثلثة اللتى ولدت يحمل ام ولده نكاحا على صورة الثانية اعترض

عليه بوجهين احدهما ان الام على ثلثة اقسام والدة نكاحا ام ولد يمينا وام ولد نكاحا

وملكا اما الاولى فهى المنكوحة فقط اذا ولدت والثانية هى المملوكة فقط اذا ولدت والثالث

ما اجتمع فيه الامران لكن لا يشترط ان يكون الولادة فى حالة النكاح سواء كان مقدما على الملك

او مؤخرا عنه وصورة الثانية ليست قسما من ام الام نكاحا لانها وان اجتمع فيها الامران

لكن الولادة فيها فى الملك دون النكاح كما تشهد عليه الفاء فى قوله فولدت فانها تدل على تعقب

الولادة عن ثبوت الملك دون النكاح وقد صرح جوابه من ان اطلاق اسم ام الولد عليه لغة كما

فى قوله فادعى الولد لان الحاجة الى الدعوى فى ثبوت النسب انما هى فى الملك دون النكاح وثانيهما

ان حمل ام الولد فى قسم الثالث على صورة الثانية مخالف للهداية وسائر الكتب فانه قد صرح

منها

فيها بعدم بطلان البيع فى قسم الثالث وعدم ثبوت حقيقة العتق فى الولد وعدم ثبوت حقه

فى امه وفى هذه الصورة لما ثبت النسب من البايع بملك اليمين ثبت بطلان البيع وحقيقة

العتق وحقه فى الولد والام لانها تصير ام الولد البايع كما ملكا كما فى قسم الاول فكان الواجب

على الشارح حمل ام الولد نكاحا فى قسم الثالث على صورة الاولى وقد اجيب عنهما بانا لا نسلم

ان هذه التقسيم ام الولد نكاحا بحسب الحقيقة بل بحسب العرف واطلاقها على صورة الثانية

وان كانت فاسدة حقيقة لكنه واقع شايعا استعمالا كما صرح به فى حاشية شيخ دولت

فلا يرد ان صورة الثانية ليست الام الولد نكاحا ولا نسلم ايضا ان الضمير فى يحمل راجع

الى ام الولد نكاحا بل الى ام الولد مطلقا ولا نسلم ان قوله هذا اشارة الى صورة الثانية

بل الى ام الولد نكاحا فيكون المعنى قوله وههنا اى فى قسم الثالث يحمل ام الولد على هذا اى

على ام الولد نكاحا لا على ام الولد ملكا واريد بها الصورة الاولى دون الثانى بان يملكها

البايع ثانيا بعد التزوج والولادة وما مر من المحشى من انه لا يجوز حمل قسم الثالث على

على صورة الاولى فاستحالة بالنسبة الى ملك الاول ليبقى اذ لا يبقى الولد فى البطن اكثر

من سنتين دون الثانى وانما احتاج الى تصديق المشترى المشترى لان العلوق لم يكن فى ملكه

كما اشار اليه صاحب البرجندى وهيهنا بحث مامر فى ذلك على ان البايع استولدها بحكم النكاح

حملا لامر على الصلاح فلا يرد اعتراض مخالفة كلام الشارح عن الصواب وساير المعتبرات

وان سلم ان هذه التقسيم ام الولد نكاحا بحسب الحقيقة دون العرف والاستعمال والضمير فى

يحل يرجع الى ام الولد نكاحا والمشار اليه لهذا هو صورة الثانية فلا نسلم ان الملك فى الصورة

الثانية مؤخر عن النكاح بل مقدم عليه كما يدل عليه صيغة الماضى ونقابلها للصورة

الاولى فان الملك مؤخر عن النكاح فيجب ان يكون مقدما ليصح التقابل فيكون المعنى او امة

كان البايع مالك لها سابقا فباعها ومن وجها المشترى للبايع فولد فكان البايع مالكها

باعتبار ما كان ومزوجا باعتبار ما يكون فلما كانت فى صورة الثانية جامعة الامرين مع كون

الولادة ايضا فى حالة النكاح كانت قسما من ام الولد نكاحا بحسب الحقيقة فلم تلزم المخالفة عن

المعتبرات ايضا كذا فى حاشية الدولت وبعض المنهيات لكن يرد عليه ان قوله فادعى يابى

عن هذه الجواب لان ثبوت النسب فى النكاح لا يحتاج الى الدعوة ويمكن ان يجاب عنه

هذا اذا كان النكاح ظاهرا والا فلا بد من الدعوة ليظهر النكاح بها ويثبت النسب او ان

النكاح انما يوجب لثبوت النسب بدون الدعوة اذا كان اختياريا وهيهنا ضروريا حملا

لامر

لامر المسلم على الصلاح فكان ضعيفا فلا بد من الدعوة قال الشارح رح فى شرح قول المصنف رح

ولو باع من ولد عنده ثم ادعاه الخ اعلم ان عبارة الهداية يكن كذا الى قوله اقول ضمير الفاعل

فى كاتب الولد ان كان راجعا الى المشترى الى آخره وحاصل الاعتراض ان الضمير فى قوله اذا

كاتب الولد وقوله او كاتب الام لا يخلو اما ان يكون راجعا الى المشترى او الى البايع لا يصح

الاول لانه يلزم حينئذ كتابة المشترى للامة فى غير ملكه لان المعطوف عليه بيع الولد فيكون

الكلام فيه لا فى بيع الام فلا يدخل فى ملك المشترى الا الولد فكيف يصح قوله او كاتب المشترى الام

ولا الثانى لعدم صحة الفرق بقوله بخلاف الاعتاق لان فرق الصحيح ان يكون بين اعتاق

المشترى وكتابته لان المسألة مرة ما اذا اعتق المشترى فلو كان الضمير راجعا الى البايع يلزم

الفرق بين كتابة البايع واعتاق المشترى وهو غير صحيح واجاب الشارح بقوله اذا عرفت

هذا اى فساد العبارة فى كلا الوجهين فرجع الضمير الخ حاصل الجواب انا لا نرجع الضمير جميعا

للمشترى ولا الى البايع بل نقول باختيار شق الثالث وهو ان احدهما وهو الضمير فى كاتب

الولد راجع الى المشترى والثانى وهو الضمير فى او كاتب الام راجع الى البايع فيصح الفرق مع

عدم وقوع كتابة الامة فى غير الملك فان قيل فعلى هذا يلزم تفكيك الضماير قلنا

انما كان لازما اذا كان الضمير بجملة المعطوف راجعا الى خلاف ما يرجع اليه ضمير المعطوف عليه

وليس كذلك فان قوله او كاتب الام معطوف على فعل الشرط وهو باع فيمن باع ولدا على كاتب فى قوله

اذا كاتب الولد والضمير فيه راجع الى الاسم الشرط وهو من فكذا فى المعطوف عليه وكذا اذا كاتب

الولد معطوف بحسب المعنى على الجملة الحالية وهى قوله وباع المشترى من آخر فكان الضمير

فيه راجع الى المشترى فليس هذا من قبيل التفكيك بل من قبيل التشريك قال الشارح فى كتاب

الاقرار فى شرح قول المصنف رح وعلى وقبلى اقرار بدين يكون بيانا تغير بتاويل ان علي

حفظ الوديعة جواب سوال وهو انه لا يصح ان يكون بيان تغير لان كلمة على للالزام وهو

غير موجود فى الوديعة لكونه غير مضمونة فاجاب عنه بقوله بتاويل عليه حفظ الوديعة

قال الشارح وهو يصح موصولا لا مفصولا كالاستثناء والتخصيص يعنى من جملة انواع الثلثة

النسخ والاستثناء والتخصيص فالاول مستقل ومنفصل والثانى متصل غير مستقل والثالث

متصل ومستقل قال الشارح فى شرح قول المصنف رح والاقرار بدابة فى اصطبل يلزمها فقط

وخاتم حلقته وفصه هذا من باب العطف على معمولى عاملين مختلفين والجرور مقدم

اى عطف الاسمين على ان اللام عوض المضاف اليه ولا بد هيهنا من معرفة امور فان فيها

عطف

عطف الاسمين وهما خاتم وحلقة على معمولين وهما دابة والهاء فى قوله يلزمها والعاملة الاول

الباء الجارة وفى الثانى فعل المضارع وهو يلزم فكانا مختلفين ذاتا وعملا بعاطف واحد و

هو الواو والجرور فيهما اى فى المعطوف والمعطوف عليه مقدم على المنصوب اعنى دابة وخاتم وهذا

العطف وان كان على خلاف القياس لكون العاطف حرف ضعيف لا يصلح ان تقوم مقام العاملين

مختلفين لكن جاير لكونه مسموعا كما فى قولهم فى الدار زيد والحجرة عمرو فكان مقصورا على مورده

وهو تقديم الجرور وباقى التفصيل قد مر فى باب الحضانة فلا نعيده قال الشارح فى باب الصلح فى

شرح قول المصنف رح ومن امر باداء نصف دين عليه غدا على انه برى مما زاد ان قبل ودفع

برئ آه اى قال ان اديت ادى الى خمسمئة غدا على انك برئ من الباقى فقبل وادى برئ الخ

واعلم ان فى الابراء معنى الاسقاط والتمليك فيقبل التقييد دون التعليق رعاية لكل المعنيين

فيه فيكون هذه المسألة على خمسة اوجه لان الابراء لا يخلو اما ان يكون معلقا او مقيدا فان

كان الاول بان استعمل باداة التعليق صريحة كان اديت الى خمسمئة فحكمه ان لا يصح الابراء

بالاتفاق لما فيه من معنى التمليك فيفسد التعليق كالبيع والاجارة واليه اشار المصنف رح

فيما بعده بقوله ولو علق صريحا الى قوله لا يصح وان كان الثانى وهو ان يكون الابراء مقيدا

فيصح الابراء لكنه لا يخلو اما ان يكون يذكر في تقييده الوقت المعين كالغد اولا فان كان الثاني نحو ان يقال
ادى الى خمسمئة على انك برى من الباقي فحكمه ان يبرء مطلقا بالاتفاق لان الاداء واجب عليه في كل زمان يطالب
فلا يحمل على التقييد بل هو تضييع بخلاف ما اذا ذكر فيه الوقت المعين كالغد فانه مقيد كالخلاص عن الافلاس
والتوسل الى تجارة اربح منه وكذا لا يحمل على العوض لان العوض اسم لما استفيد بالعقد والاداء واجب قبله
فبقى الابراء مطلقا واليه اشار المصنف رح بقوله وان لم يوقت لم يعد وان كان الاول وهو ان يذكر في
تقييده الوقت المعين فلا يخلو اما ان يصرح بتقييد بان يقول صالحتك من الالف على خمسمئة تدفعها الى
غدا وانت برى من الزيادة فانك ان لم تدفعها الى غد فلا تبرء من الباقي اولا فان كان الاول يكون حكمه
كما قال بالاتفاق لانه صرح بما احتمله اللفظ فلا يلزم غيره واشار المصنف رح اليه بقوله وكذا لو صالحه
من دينه وان كان الثاني اى ان لم يصرح بالتقييد بل اتى بالاداة كالاضافة وكلمة على لا يخلو اما ان يكون
الابراء مقدما على الاداء او مؤخرا عنه فان كان الاول نحو ان يقال ابرأتك على خمسمئة من الالف على
ان تعطيني خمسمئة غدا فحكم الابراء مطلقا بالاتفاق اداء خمسمئة اولا لان البراءة قد حصلت بالاطلاق
اولا فلا يوجب التغيير والتقييد بالشك لان كلمة على يحتمل العوض والتقييد والتغيير انما يكون بالتعين
واليه اشار المصنف رح بقوله فان ابرئت من نصفه على ان يعطيه ما بقى غدا فهو برى وان كان الثاني

وهو

وهو ان يكون الابراء مؤخرا عن الاداء نحو ان يقول ادى الى خمسمئة غدا على انك برى من الباقي فحكمه عندهما
يكون ابراء مقيدا بالاداء وعند ابى يوسف رح ابراء مطلقا ادى الباقي اولا له انه لا يمكن حمله على العوض لان
العوض ما استفيد بالعقد واداء خمسمئة ثابت قبله وكذا لا يمكن ان يكون الشرط لان الاداء واجب
قبله في كل زمان يطالب فيه اذ المال حال فبطل التعليق به والاشتراط به ضايع فصار الابراء مطلقا
كما في مسئلة عدم ذكر الوقت المعين في تقييد الابراء ولهما لما تعذر حملها على التعويض وجب حملها على
الشرط تصحيحا للتصرف العاقل لانه يحتمل التقييد وان لم يحتمل التعليق ولا يضيع لما فيه من الفوائد والاغراض
الناس كما مر واشار اليه المصنف رح بقوله ومن امر باداء نصف دين عليه الخ فالابحاث منها انها فيه والثالث
الاخر اختلافية اللتى هي المذكورة في المتن اولا وقال الشارح رح وفيه نظر لان كلمة على دخلت على البراءة
الى حاصل الاعتراض انه لا يتم التقريب عندهما لان الدليل يثبت نقيض المدعى لان المدعى تقييد الابراء
بالاداء والدليل يعين العكس لان اداة الشرط تجعل المدخول شرطا وقيدا ومدخولها هيهنا الابراء
دون الاداء فافاد تقييد الاداء بالابراء وهذا خلف قال الشارح رح ويمكن ان يجاب وحاصل الجواب وان
كان الاداء في اللفظ تقييدا بالابراء لكن في المعنى كل واحد منهما مقيد بالاخرى لعدم الرضاء بكل واحد
منهما بغير الاخر فصارت البراءة مشروطة ومقيدة بالاداء فان قلت لما كان كل واحد من الاداء والابراء

في المعنى مقيد بالاخر فيجب ان يعتبر تقييد الاداء بالابراء ليوافق اللفظ بالمعنى فاى وجه العدول الى الخلاف
واعتبار تقييد الابراء بالاداء مع انه خلاف الظاهر وقلب المذكور قلت ان الباعث على اعتبار تقييد الاداء
الابراء امر معنوى وهو ان الابراء حكم الاداء واذا اديت الشرطية بين الفعل والحكم وجب كون الفعل
شرطا كما في قولك فادخل الدار على انك طالق فانه في المعنى ان دخلت الدار فانك طالق لان المقصود
تقييد الاحكام بالافعال لا العكس ولهذا قال الشارح رح اى قوله ادى الى الف وانت حر من باب
القلب اى كن حرا وانت مؤدى الالف على ان الواو للحال والاحوال شروط والباعث على اعتبار تقييد
الاداء بالابراء امر لفظى وهو دخول اداة الشرط على الابراء والعبرة لجانب المعنى لكونه مقصودا
ولهذا جعلت الكفالة بشرط ابراء الاصيل حوالة وهي بشرط عدمه كفالة او يقول انه لو اعتبر جانب اللفظ
لكانت البراءة شرطا للاداء ومقدما عليه وهو باطل لان البراءة حال الاداء ووصف كما لو قيل في قوله
ادى الى الفا وانت حر حال الاداء ووصفه على ما صرح به الشارح رح المنار بقوله والوصف لا يتقدم
على الموصوف فوجب اعتبار جانب المعنى والقول بالقلب يكون الوصف مطابقا للطبع قال الشارح رح
وقد علل في هذه الصورة بما علل ابو يوسف رح في مسئلة الاولى الى قوله كما في مسئلة الاولى الغرض من
هذه العبارة الاعتراض على اصحاب الهداية حيث قال لانه اطلق الابراء اولا واداء خمسمئة لا يصلح عوضا

فيبقى

فيبقى الابراء مطلقا وحاصل الاعتراض انه افاد انقلاب محل التعليل في المسئلتين على مذهبهما
والاولى انقلاب التعليل بان يذكر هذا التعليل في مسئلة الاولى كما ذكره ابو يوسف رح وذلك التعليل
هيهنا لان الابراء في هذه المسئلة يصير مقيدا بالشرط وهو الاداء بلا انقلاب بخلاف مسئلة الاولى
فانه يحتاج فيها الى الانقلاب قال الشارح رح ويمكن ان يجاب عنه الى قوله من املاء المصنف رح اى هذا
الجواب كائن من خطه وكتابته وحاصل الجواب ان كلمة على قد استعمل في الاسقاطات المحضة وقد استعمل
في المعوضات المحضة وقد استعمل فيما هو جامع للمعنيين الاول للشرط اجماعا بمعنى ان نحو طلقتك على
ان تدخل الدار فانت طالق والثاني للمعاوضة اجماعا بمعنى الباء نحو بعت منك هذا العبد على الف اى
بالف والثالث الاختلافي كالطلاق على مال نحو طلقني ثلاثا على الف فان الطلاق على مال معاوضة من
جانب المرأة ولهذا كان الرجوع لها قبل كلام الزوج وكذا الابراء نحو ادى الى خمسمئة غدا على انك
برى من الباقي فعند ابى حنيفة رح يجعلها للشرط اعتبارا لما فيه من معنى اسقاط عملا بالحقيقة لان كونها
للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للملزوم والجزاء لازم للشرط وعند ابى يوسف
للمعاوضة اعتبارا لما فيه من معنى المعاوضة قياسا على الطلاق بالمال في قولها وضرتها على الف فطلقها وحدها
فانها فيه للعوض حيث يجب حصتها من الالف اجماعا فكذا هيهنا والجواب من جانبهما

انه قياس مع الفارق لان من حملها في المقيس عليه على المقابلة والمعاوضة بدلالة ظاهر الحال اذ لو
على الشرط كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتنا فلك الالف ولا فائدة لها في طلاقها الفرق
بعد طلاقها حتى لجعل الالف جزاء لطلاقها جميعا بخلاف ما تقدم من المقيس فان ظاهر الحال فيه دليل
على الشرطية اذ فائدة القائل فيها اكثر من المعاوضة وهي عود الابق الذي في مسئلة الابراء وعدم
لزوم الشيء ببعض الطلاق في مسئلة الطلاق ومحمد مع ابي يوسف في مسئلة الابراء ومع ابي حنيفة في مسئلة
الطلاق على مال ففي قوله ادى الي خمسمئة غدا على انك بريء من الباقي كل من ابي يوسف وابي حنيفة
ذهب الى اصله واما هيهنا اي في قوله ابرانك عن خمسمئة من الالف على ان تعطيني الخمسمئة غدا
فترك اصله والقول بتعليق ابي يوسف انما جاء من لفظ غدا اي من تاخير الشرط وهو عطاء
خمسمئة غدا لكن نسب الى الغد مجازا باعتبار ان مبنى صلاحية شرط لكونه شرطا في الصورتين
على ذكر لفظ الغد حتى لو قال ادى الي خمسمئة على انك بريء من الباقي من غير ذكر لفظ الغد لم
يصح التعليق بل كان ابراء مطلق لان التعليق انما يكون بامر محظور الوجود ووجوب اداء الدين
بعد الطلب ثابت كائن قطعا والتعليق بامر كائن تنجيز وليس بتعليق فبيانه ان ظاهر الحال في
تاخير الشرط المشكوك عن الحكم المقطوع به هيهنا دليل على المعاوضة لانه كالاستثناء مغير

للمصدر

للصدر اذا كان قطعيا وهو هيهنا مشكوك لجيء كلمة على للعوض ايضا والمشكوك لا يكون مغيرا
للمقطوع فلا يفيد التعليق فوجب القول بالمعاوضة ضرورة لان التعويض يناسب التنجيز
واداء خمسمائة مما يصلح عوضا لانه واجب عليه قبل الابراء ايضا فبقي الابراء مطلقا وهذا
معنى قوله ان الابراء في الحال لا يمكن ان يكون مقيدا باعطاء خمسمئة غدا قال الشارح في
كتاب المضاربة اعلم ان في هذه العبارة تساهل والغرض من هذه العبارة الاعتراض منه على
المصنف وحاصله ان المضاربة لما كانت عبارة عن عقد الشركة في الربح والمعتبر في القرض والبضاعة
عدم الشركة فلا يصح حملها على المضاربة لان الحمل يقتضي الاتحاد وهو ينافي للتضاد واجاب
الشارح بقوله وانما قال ذلك بطريق التغليب وهذا الجواب بطريق التسليم بعد المنع وهو انه
لا نسلم ان مرجع الضمير المبتداء هو المضاربة بالمعنى الاصطلاحي بل المرجع هو المضاربة بالمعنى
اللغوي الذي على لغة اهل الحجاز بطريق الاستخدام فان المضاربة على لغتهم تسمى بالمقارضة وهي
في اللغة من القرض وهو القطع المالك عن ملكه وتسليم الى الغير كذا في التبيين لكنه عبر عنها
هيهنا بالمضاربة تيمنا بالموافقة لقوله تعالى وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله
وهي بهذا المعنى اعم من القرض والبضاعة وغيرها فيصح الحمل ولو سلم ان مرجعه هو المضاربة

بالمعنى الاصطلاحي المذكور في الشرح فاطلاق المضاربة عليهما انما هو بطريق التغليب وبيانه
ان حق العبارة ان يقول ان المضاربة ايداع وتوكيل وشركة وغصب ودفع المال الى آخر للعمل
الربح للمالك بضاعة وباشتراط كل الربح للمضارب قرض فنظم دفع المذكور في سلك المضاربة
وايراده في جزئياته المتنوعة واطلاق اسم المضاربة عليه انما هو بطريق التغليب للاشتراك في
دفع وقوة المضاربة بالشاركة كما كاطلاق الاب على الام ويقال لهما الابوين للاشتراك في الاصالة
وقوة الاب بالذكورة والشرافة وانما خص الاعتراض بالقرض والبضاعة لان ما عداهما كان
مما يتضمن المضاربة مع احكامه يصح حمله عليها لكن اختلاف العبارة باختلاف الاعتبار كما اشار
اليه المصنف بذكر قيود المعتبرة عند الاطلاق فهي من حيث انها ترك المال في يد الغير مسلطا
على حفظه ابتداء وحكمه عدم الضمان ومن حيث انها تفويض التصرف عند العمل
توكيل وحكمه نفاذ التصرف ومن حيث انها توجب الشركة عند حصول الربح شركة وحكمها
استحقاق الحصة ومن حيث المخالفة والتعدي غصب وحكمه الضمان وهذه الحيثيات كلها
اوصاف المضاربة لكن بعضها بطريق اللزوم وبعضها بطريق العروض بخلاف القرض والبضاعة
فانهما يختلفان عن المضاربة ماهية قال شارح الالياسي حفظه الله يوم البعث

عن الباس

عن الباس في اول كتاب العارية اصلها عورية فعلية منسوبة الى العارة افاد بالاصل انها
واوية وقلبت الواو الفا وان كانت خفيفة لكونها وفتح مجاورها هي العين لمناسبة الفعل
في الاعلال المصدر وجودا وعدما مثل قام قياما وقوم قواما والنظر الى ثقلها في نفسها يجوز
انقلابها الفا ولهذا يجوز في القول قلاوي في الطول طالا لا يائية حتى يكون عيرية منسوبة
الى العيارة وهي الجودة لان الاستعارة لتضمنها الاحتياج الحق والسوال المذل عار لاعيان
وبالوزن التاء زائدة لا اصلية على وزن فعلية كحلية لعمه في اغالها ولقوله منسوبة
على ملاذ الصحيح ان الياء مشددة للنسبة لا مخففة للاضافة لان التاء للتانيث لا للمصدرية
فلا تنافيها كما في الكوفية والبصرية اي خصلة المنسوبة الى العارة وهي تمليك والخصلة
المنسوبة اليها هي التصرف بالاتلاف وبقوله وهي اسم من الاعارة الى لفظ العوية انه اسم
مصدر لا مصدر لعدم الاشتقاق عنها فلا بد لها من الاخذ في المعنى من المصدر لانه
اول شطري شرطية وهذه كلها بالاتفاق واختلفوا في ماخذها هي من العار او من العري
او تعاور او العرية او الاعارة ولكل وجهة هو موليها فمن قال بالعار كما اختار صاحب
الصحاح قال انا طلبها عار وعيب ومن قال بالعري قال انها تمليك نفع وتعري عن الانتفاع

بها ومن قال بالتعاور قال ان التعاور هو التناوب يقال اعتوروا الشيء فتعاوروا اذا تناولوه
اى اخذ جماعته واحد بعد واحد وكان المعير يجعل للغير نوبته في الانتفاع بملكه على ان يعود
اليه بالاسترداد متى شاء ومن قال بالعرية كما اختاره الشارح الوقاية قال ان العرية لما كانت
بمعنى العطية صار كان احدهما مشتق من الآخر لاستوائهما في اللفظ والمعنى الا ان العارية
اختصت بتمليك العين ومن قال بالاعارة كما اختاره صاحب المغرب قال انها صريحة في تمليك المنافع
واختار الشارح الاخيرة ليضمن الرد على الكل اما على شارح الوقاية فلا بين العارية والعرية من المغايرة
بالنوع وهي تمنع الاخذ والاشتقاق واما على صاحب التعاور فبصيغة المجهول المحمول على
الضعف عن القبول ووجهه ان التعاور تفاعل وهو موضوع للاثنين المتساويين في
صدور الفعل المسمى به الجانبين باسم واحد كخونين وعمرو تضاربا وتخاصما فان الفعل الصادر
من كل واحد منهما يسمى بالخصومة وهيهنا ليس كذلك لان فعل المعير يسمى اعارة وفعل المستعير
يسمى رد الاعارة فاخذها من التعاور خلاف اللغة والتعارف واما على صاحب الصحاح وصاحب
التعريف فبالنقل عن المغرب بنسبة الخطاء اليهما بقوله واخذها من العار وهو العيب
وكذا من العرى خطاء قوله استعرت منه شيئا فاعرنيه او قدم الاستعارت على الاعارة

ليوافق الوضع الطبع ويؤيده ايراد الفاء في موضع الواو او ورد بالنقل عن المغرب للفرق
بين المعير والمستعير والمعار والمستعار على نحو ما سيجيء في باب الوديعة اى يقال في استعمال
العرب استعرت منه الشيء واعرته فانا مستعير والمعير والشيء اذا نسب الى المستعير يسمى مستعارا
واذا نسب الى المعير يسمى معارا ويتضمن الاستدلال على الخطاء ايضا بانه لو كانت العارية من
العار او العرى يقال في استعمال عرت او عريت لا اعرت واسم الفاعل منه عاري او عاير لا
معير وبان العار والعرى لازمان والعارية متعدية الى مفعول واحد بل الى مفعولين بشهادة
الاستعمال كما تراه من قوله يقال استعرت منه شيئا الى قوله حذف في الجار فاخذ المتعدي
من اللازم خلاف المختار قال الشارح في اول كتاب الاجارة قال بعض اهل العربية آه لعل
الغرض من هذا النقل الرد عليه قوله فعالة من المفاعلة اى اسم مصدر في الاصل لا مصدر
على وزن فعالة كجناية وكتابة من المفاعلة لا من الافعال اى ما يوزن به هو المواجرة
لفظا ومعنا لكن لم يبق في الاستعمال على المعنى المصدري وان شاع في استعمال الفقهاء مصدرا
فانه غلط صرح به الجوهري بما حاصله ان الفعل هيهنا اجر ويحتمل البابين الافعال
والمفاعلة فالمصدر منه على الاول جاء الجار وعلى الثاني مواجرة واجار ولفظ الاجارة

بمعزل من كلاهما فلا بد من النقل وهو فيها بمرتبتين واشار الشارح الى الاول بعيد هذا بقوله
هي اسم للاجرة وصرح بالثاني بقوله لكن في الشرع نقل الى العقد قوله واجر على وزن فعل
اقتباس عن المصادر وديوان الادب وفي المعنى تعليل على دعويهم من الاجارة من المواجرة لا
من الاجارة وحاصله ان الفعل هيهنا هو اجر وان احتمل البابين الافعال والمفاعلة لان
الالف بعد الهمزة ان كانت اصلية منقلبة من الهمزة واصله ءاجر على وزن افعل كان المصدر
منه على وزن الافعال وهو الايجار وان كان زايدة كان على وزن فاعل والمصدر منه
حينئذ يجيء على وزن المفاعلة وهو المواجرة لكنه على وزن فاعل لا افعل لان الايجار لم يجيء
في الاستعمال قوله فالمضارع يواجر تفريع على ما قبله اى لما كان اجر على وزن فاعل لا افعل
فالمضارع منه يواجر لا يوجر واسم الفاعل منه مواجر لا موجر قوله في عين الخليل آه وهو كتاب
في علم الصرف وهو من مؤلفات بن الخليل ابن احمد استاذ سوبيه النحوي لعل هذا النقل للرد
على اهل العربية بالمنع على دليلهم وحاصله انه لا نسلم ان الايجار لم يجيء وان اجر على وزن
فاعل لا افعل كيف وقد ذكر في عين الخليل اجرت زيد مملوكي اوجره ايجارا فانه صريح في مجيئه
وكون اجر على وزن افعل لا فاعل قوله في الاساس وهو من كتب اللغة من مؤلفات صاحب

الكشاف وقد سماه باساس الاقتباس لعل هذه النقل الى قوله فهو موجر تاييد وتاكيد لعين
لعين الخليل فانه ايضا صريح في ان اجر على وزن افعل فهو دليل على اثبات الايجار ونفي الا
نكار بالضرورة والاضطرار قوله ولم يقل مواجر الى قوله في موضع القبح ايضا من كلام الاساس
لعل ايراده للرد على اهل العربية بمعنى قولهم الاجارة فعالة من المفاعلة والحاصل انه لا نسلم
انها من المواجرة كيف وقد ذكر في الاساس ولم يقل مواجر فانه غلط وغلطه يستلزم
غلط المواجرة لما ثبت من استصحاب الوجودي صحته وغلط في جميع صيغ الباب كما لا يخفى
على اولي الالباب فاذا ثبت غلط المواجر كيف يصح قوله انها فعالة من المفاعلة قوله
ويستعمل في موضع قبيح لعل في المعنى تعليل لقوله غلط يعني ان استعمال المواجر في الاجارة
المشروعة التي بحث عنها في الفروع غلط لانه يستعمل في موضع قبيح اى في موضع حرمة في
حد القذف من قولهم والمواجر من يستعمل فيمن يواجر اهله للزناء وهي اسم للاجرة والواو للحال و
اللام فيها للعهد وحاصل المعنى كيف يكون الاجارة من المواجرة المستعملة في موضع قبيح و
الحال انها اسم للاجرة التي هي كراء الاجير بالعقد الصحيح كالجعالة اسم للجعل الذي هو كراء
رد الآبق قوله واجرة ياجره آه هذا بيان للفرق بين الاجر الذي هو اسم الفاعل من المجرد كما اشار

اليه بقوله من باب طلب وبين الموجر الذى هو اسم الفاعل من الافعال الثابت بالنقل عن العين
والاساس قوله فوضح الفرق آه تفريع على النقل والتفسير اى لما ثبت فى عين الخليل والاساس
نسبت الايجار المؤيدة الى العين وثبت فى تفسير نسبة الآجر المجرد الى الاجرة وضح الفرق بين
الموجر والآجر فان الموجر معطى العين وآخذ الاجرة والآجر معطى الاجرة وآخذ العين وهو
المستاجر بعينه قوله والاجارة فعالة آه عطف على الفرق داخل فى التفريع اى فوضح الفرق ووضح
ان الاجارة فعالة من آجر يوجر قوله بمعنى الاجرة اورده ليكون توطية وتمهيدا للاستدراك
والافلا حاجة اليه بعد قوله وهى اسم للاجرة قوله لكن فى الشرع آه استدراك للتوهم الناشى
من كلام السابق من ان الاجارة لما كانت بمعنى الاجرة لا يصح حمل البيع عليه فى قول المصنف
وهى بيع نفع معلوم وحاصل الجواب انه وان كان بمعنى الاجرة لغة لكن فى الشرع نقل الى العقد
فيصح الحمل قال فاضل المحشى فى كتاب الاكراه فى حاشيته قول المصنف فان قبض ثمنه او سلم
طوعا نفذ وهو قيد القبض قال صاحب البرجندى وافاضل الالياس وهو قيد القبض والتسليم
معا والتحقيق فى التوفيق بين القولين هو التحقيق فى حكم التسليم مكرها فانه يفهم
من كلام صاحب الهداية اذا باع مكرها وسلم مكرها ثبت به الملك ان حكمه عدم النفاذ فمن

المستدل

ثم استدل بكلام صاحب الهداية كصاحب البرجندى وافاضل الالياس يصرف قيد الى الامرين ولهذا
قال وهو قيد القبض والتسليم معا افاد به الاحتراز عن التسليم مكرها فان البيع فيه يحمل فى
على اختيار صاحب الهداية ومن صورة الهبة مكرها والتسليم الموهوب طايعا فانها تكون باطلا
والفرق ان مقصود الاستحقاق لا مجرد اللفظ وذلك فى الهبة بالدفع وفى البيع بالعقد
على ما هو الاصل فدخل الدفع فى الاكراه على الهبة دون البيع ومن استدل بقواعد الاصول كالشارح
والفاضل يصرف القيد الى الاول ولهذا قال فاضل المحشى هو قيد القبض لان حكم التسليم بناء
على الاصول هو النفاذ مطلقا كرها كان او طوعا والعجب من المحشى انه قال بعد صرف القيد الى
القبض فى حاشيته قول الشارح لم يذكر فى الهداية يعنى كما لم يذكر فى الوقاية كيف وانما ذكر فى
الوقاية حكم مطلق النفاذ التسليم هو النفاذ كان حكم نوعه هو التسليم مكرها ايضا مذكورا معه
لان ذكر حكم المطلق يستلزم ذكر حكم المقيد لان المقيد هو المطلق بزيادة قيد الا ان يقول
كلامه بان المراد لم يذكر فى الهداية ما ذكر فى الوقاية هو النفاذ كما لم يذكر فى الوقاية ما ذكر فى
الهداية وهو عدم النفاذ قوله لكن ذكر فى اصول الفقه استدراك من قوله لم يذكر فى الهداية
على تقدير صرف القيد فى المتن الى القبض كما هو مختار الشارح والمحشى بان تاليف الوقاية

من مسايل الهداية كما صرح به فى الخطبة والبداية فلما لم يذكر فى الهداية حكم التسليم مكرها كان
على المصنف عدم ذكره ايضا وحاصل الجواب انه اعرض من كلام الفحول للعمل بقواعد الاصول
المضبوطة فى التلويح بعبارة المليح بما حاصله ان التصرف الذى اكره عليه لا يخلوا اما ان
يكون من قبيل الافعال او من قبيل الاقوال والاول لا يخلوا اما ان يكون يحتمل الفاعل
فيها آلة للحامل اولا الثانى يقتصر على الفاعل كالاكراه بالاكل والشرب والزنى والاول
لا يخلوا اما ان يلزم من جعله آلة المكره تبديل محل الفعل اولا الثانى يقتصر على الحامل
كالاكراه بالقتل والاول يقتصر على الفاعل ايضا سواء يلزم من تبديل المحل تبديل
ذات الفعل كالاكراه بالبيع والتسليم فان المبيع اذا صار مغصوبا صار الفعل هو البيع
غصب اولا كالاكراه المحرم محرما على قتل الصيد فانه لا يلزم من تبديل الاحرام بالاحرام
تبديل الفعل وهو الجناية على الاحرام والثانى مقصور على الفاعل لان الاقوال كلها
لا يحتمل كون الفاعل فيها آلة للحامل لامتناع التكلم بلسان الغير لكنها ان كانت مما لا يقبل
الفسخ والتوقف كالطلاق والعتاق نفذ ويكون الولاء فى الاعتاق للفاعل والضمان
على الحامل لانه من حيث انه اعتاق قول يقتصر على الفاعل ومن حيث انه اتلاف فعل

ينقل

ينقل الى الحامل وان كانت مما يقبل الفسخ نفذ اى تنعقد موقوفا كالبيع والاجارة
ولهذا اقتصر الشارح على بيان انه قصر التسليم لانه فعل والافعال يحتمل القصر والتعدى
جميعا لكنه ههنا مقصور على الفاعل لان التعدى فيه يوجب التغير فى الفعل والمحل
جميعا وتسليم البايع اجازة وحكم الاجازة التنفيذ ولهذا قال الشارح ينبغى ان ينفذ
وانما اتى بكلمة ينبغى ولم يقل ينفذ لحصول التردد والاشتباه له من كلام صاحب الهداية
المفهوم منه عدم التنفيذ وعبارة المصنف محمول على التنفيذ لترجيح المحصول على الاصول الفروع
بالقبول قال فاضل المحشى فى آخر الحاشية المتعلقة بقوله لم يذكر فى الهداية بعد الا
عتراض عليه بقوله هل هذا الا ذكر حكم التسليم مكرها فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة
الى الجواب بالمنع اولا فانه لا نسلم انه ذكر فيه حكم التسليم مكرها لان المراد بالحكم ههنا
هو التنفيذ او عدمه والمفهوم من الهداية ليس الا ثبوت الملك وهو لعموم لا يتعين
واحد منهما والثانى بالتسليم بانه لو سلم بمعونة قوله وعند زفر لا يثبت لانه
بيع موقوف والموقوف قبل الاجارة لا يفيد الملك ان حكمه وهو عدم تنفيذ المذكور
فيه بالتزام والاستنباط فلا نسلم ان اضافة الحكم الى التسليم جنسيه كما البيع بل عهدية

كما مرة العزين اشار بها الى الحكم المذكور في المتن يعني لم يذكر في الهداية حكم التسليم مكرها الذي
ذكر في المتن هيهنا هو التنفيذ لانه لم يذكر جنس حكم التسليم حتى يرد عليه اعتراض الا
فتراء على الهداية قوله ويجب القيمة والقياس يقتضي ان يقول ينبغي ان ينفذ ويجب الثمن
لان اللازم من التنفيذ البيع وجوب الثمن لا وجوب القيمة لكن ذكر في كشف الاصول البزدوي
ان التسليم اذا كان بالاكراه يشبه العقد من حيث انه متمم له ويثبت الغصب حيث فوّ
للرضاء به فجعلناه مقتصرا على البايع من حيث انه متمم العقد لانه لا يصلح آلة للغير فيه وينسب
الى الحامل من حيث انه غصب لانه لا يصلح آلة له فيه فينفذ فينفذ اعتاق المشتري العبد
بعد الاكراه على البيع والتسليم عملا بشبه العقد ويصح للبايع الرجوع بالضمان اي ان شاء
ضمن الحامل بقيمته يوم التسليم وان شاء ضمن المشتري عملا بشبه الغصب فقول الشارح ينبغي
ان ينفذ ويجب الثمن القيمة اشارة الى العمل بالشبهين فيما اطلق القيمة ولم يقل على المشتري
اشارة الى انه مخير في الرجوع بين الحامل والمشتري قوله فان قلت فيكل الى قوله قلت و
حاصل السوال ان المفهوم من اصول الفقه ان الفعل الذي لا يحتمل فيه الفاعل آلة
للحامل كالتسليم يقتصر على المباشر فينفذ ويجب القيمة وقبض الثمن فيما اذا اكره عليه وعلى

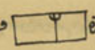
البيع

وعلى البيع من هذه البيع لانه لو جعل الفاعل فيه آلة للحامل لتبدل الفعل مع المحل بان يصير الثمن مغصوبا
لا ثمنا وقبضه يصير غصبا فكان دليلا على الاجازة كالتسليم فينبغي ان ينفذ ويجب القيمة مع انهما
منتفيان بل يجب الرد لفساد العقد وحاصل الجواب ان المعتبر في تبديل الفعل تبديل المقصود
بالعقد والمقصود بالعقد المبيع دون الثمن كما اشار اليه بتوصيف الفعل بقوله الذي اكره
عليه فان معناه قصد الاكراه عليه وقبض الثمن وان يتبدل بجعل الفاعل فيه آلة لكنه غير مقصود
ولا يلزم من تبديله تبديل المقصود وهو العقد الدال على استحقاق المبيع المقصود بالاكراه
لانه بمنزلة الاعراض دون الاغراض فلا يقتصر على الفاعل بل يجعل الفاعل فيه آلة للحامل فلا
يكون دليلا على الاجازة فلهذا ابقى العقد فيه فاسدا بخلاف التسليم فانه لكونه متعلق با
المعقود عليه صار متمما للعقد بتمامه ومتبدلا للعقد بتمامه بتبديله فلا يمكن جعل
الفاعل فيه آلة فيقتصر على المباشر فيكون دليلا على الاجازة فلهذا ينفذ العقد ويجب
القيمة بخلاف قبض الثمن والعجب من الفاضل حيث اتى بالحاصل من غير الحاصل بالحق والباطل
بل تحكم في السوال والجواب قال الشارح في كتاب الاكراه في شرح قول المصنف ويرجع بقيمة
العبد ونصف المسمى ان لم يطاءها والقايل ان يقول المهر يجب بالعقد والطلاق شرط لا يضاف

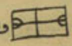
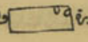
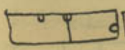
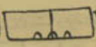
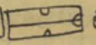
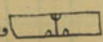
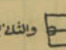
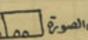
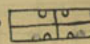
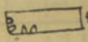
والحكم لا يضاف اليه وايضا سقوطه بالفرقة مجرد وهم لا اعتبار له وحاصل الاعتراض الاول
الاول ان العقد علة لوجوب المهر والطلاق شرط والعلة اذا اجتمعت مع الشرط والسبب يضاف الحكم
الى العلة لسقوط اعتبار الشرط والسبب عند صلاحية العلة للاضافة ولهذا قلنا ان شهود الشرط
واليمين اذا رجعوا جميعا ان الضمان على شهود اليمين خاصة لانهم شهود العلة والجواب عنه
ان عدم اضافة الحكم الى الشرط ليس على الاطلاق كيف وقد تقرر في اصول الفقه وقد يقام الشرط
مقام العلة اذا لم يعارض الشرط ما هو العلة كحفر البئر في الطريق فانه شرط مع ان ضمان
الاتلاف فيه على الحافر لان العلة وهي الثقل وهو لعدم صلاحيتها لاضافة الحكم اليها
لا يعارضه لانه امر طبعي لا تعدي فيه وضمان العدوان لا يثبت بما لا عدوان فيه والطلاق
الشرط من هذه القبيل لانه مما لا يعارضه العلة وهي العقد لانه لا تعدي فيه فيضاف
الحكم الى الشرط وهو الطلاق لو قوعه بالتعدي والجواب عن الثاني انه اطلاق عدم
اعتبار الاوهام في الاحكام ممنوع كيف وهو في محل الاحتياط مسموع كا
الاستبراء والنسب والشهادة فان الاستبراء واجب في امة المشتراة ولو بكرا لتوهم الشغل
والنسب ثابت ممن قال لامرأة ان نكحتها فهي طالق فنكحها فولدت لنصف سنة منذ نكحها

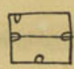
لتوهم

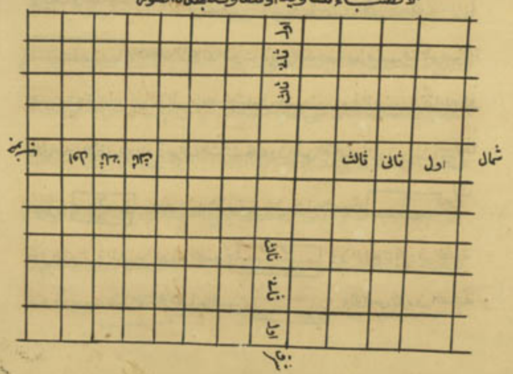
لتوهم مقارنة العلوق بالنكاح والعاقدان بالنكاح الوكيلان بينهما وكذا اشتراط النصاب
في الشهادة لتوهم الكذب في احدهما وهيهنا كذلك لان احياء حق المظلوم من الظالم مما
يحتاط فيه عقلا وشرعا قال الشارح في كتاب القسمة في شرح قول المصنف ويصور القاسم
ما يقسم ويعدله اي يصور الدار المقسومة اي الدار التي اريد قسمتها فاطلاق الدار المقسومة
على غيره مجاز من قبيل المشارفة كاطلاق القتيل على غير المقتول في حديث المحاربة واعلم ان
القسمة في اللغة جعل الشيء اقساما وفي الاصطلاح على قسمين ذهني وخارجي اما الاول
فهو عبارة عن ضم قيود متباينة او متخالفة الى امر مشترك وهو على قسمين احدهما على
من قبيل تقسيم الكلي الى الجزئيات كتقسيم الحيوان الى الانسان والبقر والفرس وثانيهما من قبيل
تقسيم الكل الى الاجزاء كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق واما الثاني فلا يكون الا من قبيل
الثاني وهو على ثلثة اقسام جعلي وكسري وقطعي فالاول ما يحصل على الترام الانفراد
والامتياز كتقسيم الحبوبات وسائر المكيلات والثاني ما يحصل بكسر الاجسام كتقسيم الاوانى
بالاكسار والثالث ما يحصل بانقطاع الاجسام كتقسيم الخبز واللحوم والتقسيم الدور والعقار
من قبيل قسم الاول من قسم الثاني واليه اشار المصنف بنسبة التصوير والتعديل الى

التقسيم لانه هو الجاعل قوله يستويها على سهام القسمة اشارة الى ان المراد بتعديلها
تسويتها على تسوية سهامها بقرينة نسبة التعديل الى ما يقسم لا الى الاقسام فلا يرد ان
تعديل السهام ينافى تفاوتها فلا يصح قول الشارح بعيد هذا سواء كانت الانصباء
متساوية او متفاوتة قوله و يصور الزرعات على ذلك القرطاس اى يتعين
التصوير للانصباء بالزرعات ليعلم القاضى حصة كل عند ارتفاع المرسوم اليه قوله
بقلم الجدول ولم يقل بقلم الكتابة لان قلم الجدول لا ينحرف الخطوط المرسومة به
كذا فى السمرقندى قوله فيكون كل ذراع فى ذراع بشكل اللبنة اى فيحصل كل هيئة حاصلة
من ضرب الذراع بشكل اللبنة قوله يقوم البيت والصفة بتلك الزرعات ليعلم
التفاوت والتساوى ليتمكن على اتمام حصة الخاسر فى البيت من العرصة قوله يقوم
البناء لماس الحاجة الى التقويم بالاخرة اذ البناء يقسم على حدة فربما يقع البناء كله او
شيء منه فى نصيب احدهم فيتمكن على المعادلة بطريق القيمة اذا عرفت هذا فاعلم ان البناء
فيها اما ان يكون واحدا فى جانب واحد او متعددا فان كان الاول فيتمكن من تقسيم من جانب
واحد بلا احتياج الى دخول الدراهم فى القسمة بهذه الصورة  وان كان الثانى

فلا يخلو

فلا يخلو اما ان يكون فيها البناء اثنين او ثلاثة او اربعة فصاعدا فان كان الاول فلا يخلو اما
ان يكون من الجانبين المتقابلين او المتقاربين فان كان الاول فيقبل القسمة فى الجانبين
بهذه الصورة  وان كان الثانى فلا يمكن فيها التقسيم متساوية فلا بد من دخول
الدراهم ضرورة بهذه الصورة  وان كان الثالث فيتصور فيه اربعة صور لان
بيوت الثلاثة لا يخلو اما ان يكون فى ثلثة جوانب او فى جانب واحد او فى الجانبين وهو
ايضا لا يخلو اما ان يكون فى الجانبين المتقاربين او متقابلين ففى الوجوه كلها يقبل القسمة
فى جانب واحد بهذه الصورة   
 وان كان الرابع اى البيوت فيها اربعة فصاعدا فيتصور فيه خمس صور لان
البيوت لا يخلو اما ان يكون فى الجوانب الاربعة او فى جانب واحد او فى الجانبين المتقابلين او
فى الجانبين المتقاربين او فى جوانب الثلثة فالاول يقبل القسمة فى الجانبين متساوية بهذه
الصورة  والثانى يقبل القسمة فى جانب بهذه الصورة  والثالث
يقبل القسمة فى الجانبين بهذه الصورة  وفى الرابع لا يمكن فيه القسمة
اصلا فلا بد من دخول الدراهم بهذه الصورة  والخامس يمكن فيه القسمة

فى جانب واحد بهذه الصورة  وبالجملة هذه الصور كلها اثنى عشرة ففى
الاثنين منها لا يمكن القسمة متساوية فلا بد فيهما من دخول الدراهم وفى العشرة الباقية
لا احتياج الى دخولها لان الثلثة منها تقبل القسمة من الجانبين وسبعة الباقية تقبلها
من جانب واحد والصور الجامعة لكلها التى اشار اليها الشارح بقوله فيبدأ بالقسمة
من اى طرف شاء وبقوله فمن خرج اسمه يعطى نصيب من الجانب الغربى جملة من العرصة والبناء
الى ان يتم نصيبه ثم من خرج اسمه ثانيا يعطى متصلا بالاول وهكذا الى ان ينتهى سواء كانت
الانصباء متساوية او متفاوتة بهذه الصورة



فاذا فرضت البيوت فى الجوانب الاربعة او فى الجوانب المتقابلين متساوية فيطابق الصورة الاولى
للقسم الرابع المتقابلين للقسمة فى الجوانبين وان فرضت فى الجانبين المتقاربين فيطابق الصورة
للقسم الرابع الغير القابلة للقسمة اصلا بدخول الدراهم وان فرضت كلها فى ثلثة جوانب متفاوتة
فيطابق الصورة للقسم الرابع القابلة للقسمة فى جانب واحد وان فرضت كلها فى جانب واحد
فيطابق الصورة الثانى للقسم الرابع القابلة للقسمة فى جانب واحد وان فرضت ثلثة البيوت
كلها فى جانب واحد او فى الجانبين المتقاربين او متقابلين او فى الثلاثة جوانب فيطابق الصورة
الاربعة القسم الثالث القابلات للقسمة فى جانب واحد واصلا وان فرضت البيتين فى
المتقابلين فيطابق الصورة فى للقسم الثانى المقابلة للقسمة فى جانبين وان فرضت فى المتقاربين
فيطابق الصورة للقسم الاول القابلة للقسمة فى جانب بين واحد فهذه هى الصورة التى يصلح
ابتداء القسمة فيها من اى طرف شاء القاسم سواء كانت الانصباء متساوية او متفاوتة
لكن هذه الصورة كلها على تقدير القسمة على الصورة الدائرة المربعة على مذهب من لم يتوقى
عن نقصان البناء واما على مذهب من اتقى عنه فلا يتصور القسمة عنده الا فى ثلاث صور
الاول من القسم الثانى والصورة الثانية والثالثة من القسم الرابع لكن فى الاوليين من جانب

واحد وفي الثالث من الجانبين فاذا فرضت ان الشركاء اربعة كلواحد منها شريك في ربع الدار وفرضنا
اثني عشر سهما كانت صورة تساوي الانصباء فيشرع بالقسمة من اي جانب شاء من جوانب الاربعة
الشرقي والغربي والشمالي والجنوبي فمن خرج اسمه اولا يعطى نصيبه في الاول ذلك الجانب
جملة من العرصة والبناء الى ان يتم نصيبه وهو ثلاثة ثم من خرج اسمه ثانيا يعطى نصيبه متصلا
بالاول ثم وثم الى ان ينتهي واذا فرض ان الشركاء ثلاثة متفاوتة بالسدس والثلث والنصف
كانت صورة تفاوت الانصباء فاذا فرضنا انه خرجت قرعة صاحب السدس مثلا او لا يعطى نصيبه
وهو سهمان من اثني عشر سهما ثم خرجت قرعة صاحب الثلث يعطى له نصيبه وهو اربعة اسهما
من اثني عشر سهما متصلا بنصيب الاول ثم خرجت قرعة صاحب النصف يعطى له نصيبه متصلا
بنصيب الثاني الى ان ينتهي وهو ستة اسهم منها قوله اي لا يدخل في قسمة العقار الدراهم الا
بتراضي اي دراهم التي ليست من التركة لانه لا شركة في الدراهم والقسمة من حقوق الاشتراك
صرح فخر الدين في بعض المصنفات قوله حتى اذا كان ارضا وبناء يقسم بطريق القيمة عند ابي يوسف
لا بالمساحة ومعنى طريق القيمة ان القيمة يجعل حرة للقسمة والمعادلة بان كان قليلا بحسب القيمة
يضم اليه مما كان كثيرا بحسب القيمة يساويه للقسمة لانه تجعل التسوية بها وهذا قال

الشارح

الشارح يقسم بطريق القيمة ولم يقل بالقيمة فلا يرد ان المعادلة يتوقف على المعين للتغاير والتضاد
به خول الدراهم وعدمها قوله وعن ابي حنيفة وهو محمد الى قوله وعن محمد والحاصل ان ابا يوسف يجعل
القيمة حرة في القسمة لانه لا يمكن اعتبار المعادلة في المبادلة الا في التقويم وهما المساحة لانها هي الاصل
في الممسوحات وهي سبع قبضات باصبع قايمة في كل قبضة الا ان ابا حنيفة يعتبر الضرورة ابتداء
كيلا ينقض البناء فيحكم برد الدراهم عوضا للبناء ضرورة حتى يساويه ومحمد يعتبر الضرورة بقاء
بعد ما يوجد شريكه مما زاد على الحاجة الاصلية من العرصة في مقابلة البناء فاذا بقي من البناء
فضلا لا يمكن التسوية في برد للفضل الدراهم لان الضرورة في هذه القدر قال المصنف سفل له علو
وسفل وعلو مجرد ان قوم كل واحد وقسم بها عند محمد وبه يفتى وفرض المسألة فيما اذا كان بين اثنين
العلو المجرد حصة وما يقابله من سفل المجرد حصة اخرى والباقي يقسم عليها الشهادة عبارة
الهداية من تقسيم بيت الكامل عليها نعند محمد يقسم بالقيمة وعنده لان منفعته يختلف باختلاف
الحر والبرد بالاضافة اليهما فلا يمكن التعديل الا بالقيمة وعندهما يقسم بالذراع لان القسمة بالذراع
هي الاصل لان الشركة في المذروع لا في القيمة فيصار اليه ما امكن والمرعى التسوية في السكنى لا
في المرافق لكن ابا حنيفة قال بتفضيل السفل وتضعيفه وابا يوسف بالتسوية والاختلاف بالتساوي

والتضعيف والدوران اختلاف عصر وزمان فقول ابي حنيفة بناء على ما شهد من اهل الكوفة في اختيار
السفل على العلو وابا يوسف على ما شاهد من عادة اهل البغداد في التسوية بين السفل والعلو في منفعة
السكنى ومحمد على ما شاهد من اختلاف العادة في ساير البلدان من تفضيل السفل مرة والعلو مرة
اخرى واعلم ان قول محمد لا يفتقر الى التفسير والتفصيل لانه يضم الدراهم الى ما هو اقل قيمة بمقابلة
ما هو اكثر قيمة وتفصيل قول ابي حنيفة ان يجعل بمقابلة مائة ذراع من علو المجرد ثلثة وثلاثون
وثلث ذراع من البيت الكامل وهو مجموع العلو والسفل وهذه المقدار من العلو بحاله ومن
السفل يصير مضاعفا لتضاعف السفل على العلو عنده فثلاث وثلاثون وثلث ذراع من السفل
بمنزلة ستة وستون وثلث ذراع من العلو ومعه ثلاثة وثلاثون وثلث ذراع من العلو
فبلغت مائة ذراع فساوى مائة من العلو المجرد والباقي من العلو الكامل ستة وستون وثلثان ذراع
من بيت الكامل وكذلك من السفلة ويجعل بمقابلة مائة ذراع من سفل المجرد ستة وستون وثلثان
ذراع من بيت الكامل اي يجعل كذلك من كل واحد من علوه وسفله لكن هذه المقدار من السفل
بحاله ومن العلو يصير منصف لتضعيف العلو بالنسبة الى السفل عنده فستة وستون وثلثان
ذراع من العلو بمنزلة ثلاثة وثلاثون وثلث ذراع من البيت الكامل ومعه ستة وستون

وثلثان

وثلثان ذراع من السفل فبلغت مائة ذراع من سفل المجرد وتفصيل قول ابو يوسف ان يجعل
باذاء مائة ذراع من سفل المجرد او باذاء مائة ذراع من علو المجرد ذراعا من بيت الكامل اي
يجعل كذلك من كل واحد من علوه وسفله لان العلو والسفل عنده سواء فخمسون ذراع
من بيت الكامل بمنزلة مائة ذراع فساوى مائة ذراع من السفل او من العلو المجرد وكذا استفادت من
الهداية والعناية فافهم واغتنم لكن في اختيار محمد هيهنا القسمة بالقيمة وفي مسألة الارض والبناء
القسمة بالذراع وابو يوسف على العكس نوع خفاء مع ان الشركة في كلتا مسئلتين في المذروع
ويمكن ان يجاب عنه ان اعتبار القيمة بالذراع هناك رواية عن محمد والاولى اعتبار القيمة
بالقيمة هيهنا مذهبه كما يشعر به كلمة عن وابو يوسف جرى هيهنا على الاصل لان الشركة
في المذروع لا في القيمة وهناك عدل عن الاصل الى القيمة لتفاوت الفاحش بين الارض
والبناء **كتاب المزارعة** قال فاضل الالياس هي في اللغة مفاعلة من الزراعة اي حقا
واشتقاقا لان المزارعة مزيد بناء المزيد من المجرد في اللفظ والمعنى جميعا اما في اللفظ
فبالزيادة والنقصان واما من حيث المعنى فلان الزراعة هو الانبات كما اشار اليه بكتاب
الشهادة بقوله يقال ذرع الله الحرث اي انبته وانماه وقوله وقولهم وذرع الزرع

كتاب المزارعة

الارض الخ جواب السوال كما ينسب الى الله تعالى ينسب الى العبد ايضا كقولهم زرع الزارع
الارض والانبات صفة الالهية لا يتصور من العبد لكونه غير مقدور له والشاهد
اذا عورض بالشاهد لا يفيد الاثبات فاجاب بقوله وقولهم زرع الزارع الارض
اذا اثارها للزراعة من اسناد الفعل الى السبب مجازا وحاصل الجواب ان نسبة الزرع
الى الله تعالى كما في قوله الاول حقيقة على نحو قولهم انبت الله في الربيع البقل والى العبد
كما في قوله الثاني مجاز لان الزارع باعتبار الاثارة سبب للانبات كما فيكون من قبيل اطلاق
المسبب على السبب على نحو قولهم انبت الربيع البقل والمجاز لا يعارض الحقيقة فالشاهد
واحد يفيد الاثبات واذا ثبت ان المزارعة بمعنى الانبات ثبت ان المزارعة الماخوذة
منها لكونها مفاعلة بمعنى المنابتة ثم نقل في الشرع الى العقد فيصح الحمل في قوله وهي عقد بعض
الخارج قوله وانما سمي بطريق التغليب كالمضاربة ويمكن ان يجاب ان الاعانة على الفعل
من اعطاء البذر والآلة بمنزلة الفعل كالمضاربة قال الشارح في كتاب المساقاة في شرح قول
المصنف وادراك بذر الرطبة كادراك الثمر اقول الغالب ان البذر فيها غير مقصود الى
قوله بعد العقد اعتراض على المصنف على اطلاق التشبيه واراد الدليل لاثبات ما ادعاه على

الصورة

على الصورة الشكل الاول فان قوله ان البذر فيها غير مقصود اشارة الى الصغرى وقوله
ففيما لا يوخذ البذر اى لا يطلب ينبغي ان يقع على سنة الاولى اشارة الى الكبرى المتضمنة
لبيان حكم الصغرى ويدل عليه ايراد الفاء موضع الواو قوله بل يحصل في كل سنة آه وان
كان في اللفظ اضراب من البذر الى الرطبة لكونها مقصودة لكن في المعنى دليل على الاثبات
انه غير مقصودة قوله على سنة التي ينتهي الرطبة فيها بعد العقد تغيير للنتيجة المستفادة
من الشكل لا للكبرى بقرينة التقييد السنة الاولى بالرطبة فيكون تقدير الكلام ان
التشبيه على الاطلاق غير صحيح لان البذر فيها غير مقصود وكلما كان البذر فيها غير مقصود
ينبغي ان تقع على سنة الاولى وينتج ان في الرطبة تقع على سنة الاولى التي ينتهي الرطبة
فيها بعد العقد بخلاف الثمر واجاب عنه الفاضل الالياسي بتحرير المدعى وتخصيصه بقوله
نظهر مما ذكرنا من تفصيل المسايل ان ليس المراد الى قوله ولا يتوجه ان يقال وحاصل الجواب
ان دفع الرطبة مساقات على ثلاثة اقسام قسم منها صحيح قطعا وهو ان دفعها بعد انتهاء
الجزاز مطلقا فلا حاجة في اشتراط بيان المدة وتقع العقد على البذر اشار اليه بقوله
فلو دفع الرطبة قد انتهى جزازها الخ والثاني منها فاسد قطعا وهو ان دفعها قبل

قبل الانتهاء الى انقطاع اصولها وح لا بد من بيان المدة وتقع العقد على الجزوز من
الرطبة واشار اليه بقوله ولو دفع اصول الرطبة على ان يقوم عليها حتى يذهب اصولها
وينقطع نباتها واما الثالث منها ففيه تفصيل وهو ان دفع اصولها قبل الانتهاء مطلقا
بلا ذكر الغاية وهو فاسد من وجه وجايز من وجه فلا بد من بيان المدة من وجه ولا حاجة
اليه من وجه واشار بقوله ولو دفع اصول الرطبة نابتة في الارض الى قوله فهذا على
الوجهين فظهر مما ذكرنا من تفصيل المسايل واقسامها ان ليس المراد فيها عدم اشتراط
بيان المدة مطلقا وان ليس المراد ان البذر فيها غير مقصود مطلقا بل في بعضها مقصود
وفي بعضها غير مقصود والحاجة في بعضها ماسة الى بيان المدة وفي بعضها لا فان عبارة
المصنف ليست على الاطلاق بل انها محمولة على ما كان البذر فيها مقصودا والحاجة
غير ماسة الى اشتراط بيان المدة وهو القسم الاول بقرينة جعل صاحب البرجندي موضوع
القسم بعين عبارة المصنف دليلا عليه حيث قال فانه اذا دفع الى الرجل الرطبة قد انتهى
جزازها مساقاة حتى يخرج بذرها فيكون بذرها بينهما نصفين وبقرينة جعل الشارح
الالياسي اياها قبل عبارة المصنف معلوما بها حيث قال متفرعا على ما قبله فلو دفع

رطبة

رطبة قد انتهى جزازها على ان يقوم عليها ويسقيها حتى يخرج بذرها على ان ما رزق
الله تعالى في ذلك من البذر فهو بيننا نصفان ولم يسمى جاز استحسانا وادراك بذر الرطبة
كادراك الثمر لان ادراك بذر الرطبة كادراك الثمر فتعريف الرطبة اشارة الى ما هو
المذكور في المدعى لا مطلقا فثبت ان التشبيه ليس على الاطلاق بل في قسم الاول و البذر
فيها مقصود فتقع المساقات عليه لا على السنة الاولى فانما اتى بتفريع ليعلم منه
عموم الشجر والثمر لان الشجر على ما في المغرب ما له ساق وعود صلبة والمراد هيهنا كل نابت
يبقى في الارض اكثر من سنة فيصح اطلاقها على الرطبة والمراد بالثمر ما هو المقصود من
ذلك فيصح اطلاقه على بذر الرطبة فصحة التفريع يعتمد على امور عموم الشجر وعموم الثمر
وشيوع الجزاز وعدم اشتراط ذكر المدة ولو اختل واحد منها لا يصح التفريع كما لا يخفى
قال الشارح في كتاب الذبايح في شرح قول المصنف وتارك التسمية عمدا هذا عندنا
قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه خلافا للشافعي واقوى حججه قوله تعالى قل
لا اجد الى قوله يكون حلالا وحاصل الاستدلال ان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما الى قوله او فسقا اهل لغير الله به عام مقيد لان الفسق على ما صرح به البيضاوي

اسم لما يذبح على اسم الصنم وانما سمي به لتوغله في الفسق وقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله تعالى عليه عام مطلقا لصدقه على المتروك والمعطوف عليه اسم الصنم فيحمل المطلق
على المقيد لاتحاد الجنس لان المحرمات جنس واحد عنده كالكفارة لقرينة الامرين
الاول قوله وانه لفسق فانه يابى عن عمومه واطلاقه فان الفسق في باب الذبائح اسم
لما اهل لغير الله به كما مر والثاني عدم وجدانه في المحرمات فانه اذا لم توجد متروك
التسمية عمدا في المحرمات يكون حلالا وحله قرينة ثابتة على حمل المطلق على المقيد فقوله وان بعض
عطف على مدخول القرينة لا على قوله وانوى حجيه فيكون من قبيل عطف القرينة على القرينة
لا من قبيل عطف الدليل على الدليل فح يكون الاستدلال بدليل واحد مؤيد بقرينتين لا بد
بدليلتين يؤيد اتيان الشارح على جواب واحد لقوله قلنا فلا يرد انه استدلال على خلاف
مذهبه لان الاصل في الاشياء عنده اذ الاستقرانة على مذهب الغير لا يوجب الخلل في مذهبه الخصم
ولو سلم فلا نسلم ان هذا الدليل نفس الامري بل الزامي عنده بعد اثبات ما ادعاه بدليل آخر
وهو يتركب من مقدمات مسلمة عند الخصم سواء مطابقا لنفس الامر او لا كما في المغالطات
الفاسدة بحوان قول الفقهاء ان النكاح موقوفا على رضاء المرأة باطل لان الطلاق موقوف

على النكاح

على النكاح بالاتفاق فلو كان موقوفا على رضاء المرأة لكان الطلاق ايضا موقوفا على رضائها واللازم
باطل فالملزوم مثله فانه دليل يلزم به الخصم وان كان مخالفا لنفس الامري وما نحن فيه وان
كان الزاميا لكنه موافقا لنفس الامري عنده ولو سلم فالحكم بالحل على نفس عدم وجدانه في
المحرمات بناء على زعم المشركين وهو باطل فانهم بعد نزول قوله تعالى ومن الانعام حمولة وفرشا
كلوا مما رزقكم الله الى آخر الآية الدالة على حل ازواج الثمانية زعموا وقالوا فلا هذا لم يبق
في المحرمات من الانعام شيء بل صار كلها حلالا حتى قيل لرسول عليه السلام يا محمد احللت
جميع ما حرم آباؤنا فنزل لرد زعمهم قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية لكن بقي اشكال
المنع على الحصرية الملازمة المستفادة من الشرطية لان عدم وجدانه في المحرمات يستلزم كونه حلالا
لجواز ان يكون من المشتبهات التي توسطت بينهما قال عليه السلام الحلال بين والحرام بين و
بينهما متشابهات ويمكن الجواب عنه ان المراد بالمحرم ما يجب الاجتناب عنه فدخلت المشتبهات
في المحرمات لانها مما يجب الاجتناب عنها بدليل آخر الحديث الا فاجتنبوها وبدليل قوله
تعالى وذروا ظاهر الاثم وباطنه على ما شرح الفاضل الالياسي سعدي من ان الظاهر الاثم الحرام
وباطنه المتشابهات فاذا انتفت الواسطة يثبت الملازمة لان انتفاء احد الضدين يوجب

تعين الآخر قوله قلنا الى قوله لئلا يلزم الكذب جواب عن استدلال الشافعي رح وحاصله ان اطلاق
الشارع مقصود كتقييده فلا يجوز ابطال احدهما بالآخر بلا ضرورة ولا ضرورة هيهنا لورود
لورودهما في الحادثتين لان الآية التي تمسك بها الشافعي رح واردة لزعم المشركين الحل في جميع الانعام
مطلقا والآيات التي تمسك بها ابو حنيفة رح واردة في حق الميتة خاصة لعيبة المسلمين عن اختلاج
شيء من تمويه المشركين من انه لا حل ما قتلتم انتم والكلب والبازي فيما قتله الله تعالى هو الميتة
اولى بالحل والاكل فاذا لم يحمل لعدم الضرورة يطلب التاريخ في مقدار ما يتناوله الآيات
المتنافيات في حكم وهو الحل والحرمة اعني متروك التسمية عمدا وتاريخ قل لا اجد مقدم على لانه
نازل قبل ولا تاكلوا لئلا يلزم الكذب فكان المؤخر ناسخا للاول المقدم فبقي محرما كما يطلب
التاريخ في مقدار ما يتناوله الآيات الواردة في عدة الطلاق والمتوفى عنها زوجها قال
فاضل المحشي في آخر الكتب المتعلقة بقوله نازل قبل ولا تاكلوا فليتامل لعل الامر بالتامل
اشارة الى الجواب وهو ان جملة واحدة انها نزلت في مجلس واحد وهو لا ينافي تقديم بعض
الآيات على بعضها كيف وان الكلام لجميع آياتها في ان واحد محال فلا ينافي الناسخية والمنسوخية
على ان زمان شرط النسخ زمان يمكن فيها على عقدة القلب او ان معنى جملة واحدة انها بجميع

نزلت

نزلت على النبي عليه السلام ليس فيها نزول الشيء على الانبياء السابقة كالفاتحة والغرض فيه بيان
تفصيل هذه الصورة وبيان علو جاه النبي عليه السلام كما يشعر به آخر الحديث وتمامه انه عليه السلام قال
انزلت سورة الانعام جملة واحدة يشيعها سبعون الف ملك لهم دخل في التسبيح والتحميد فمن
قرأ سورة الانعام صلى عليه واستغفر له اولئك سبعون الف ملك بعدد كل آية من آية سورة
الانعام يوم وليلة قال المصنف رح في كتاب الاشربة جمع شراب وهو في اللغة يطلق على كل ما يشرب
من المايعات وفي العرف الفقهاء ما حرم قطعا منها او اختلف في حرمته وكان مسكرا وهو المراد هيهنا
من بيان اعلم ان الاصول التي يتخذ منها الاشربة سبعة هي العنب والزبيب والتمر والحبوب
والفواكه والعسل والتين اما العنب فيتخذ منه ستة اشربة الخمر والباذق والمنصف و
والمثلث والخمر والجمهوري واما الزبيب فيتخذ منه اثنان نقيع ونبيذ واما التمر
فيتخذ منه ثلثة السكر والنبيذ والنجيع واما الحبوب والفواكه وغيرها فيتخذ منها واحد
حكما ومختلفا اسما كنقيع العسل ونبيذ الشعير والنجيع فصار الاشربة اثنى عشر واشار اليه في المتن
والشرح في قوله وحرم الخمر الى قوله والذرة وان لم يصرح الى ان الاشربة المشهورة ثمانية اصناف
اربعة منها محرمة وان لم تسكر وهي الخمر والطلاء ونقيعا واربعة منها محللة وهي المثلث ونبيذ التمر

والخليطان وبين العسل وما عطف عليه في ترتبة الاشربة وحلها انما هي بالنصوص المعلولة بزوال

العقل وعدمه وان النباتات على ثلاثة احياء العلوم فلا تحرم الا ثلاثة احدها مزيل العقل كالبنج

والثاني مزيل الحيوة كالسموم والثالث مزيل الصحة كالادوية في غير وقتها قال المصنف وهي

التي من ماء عنب وفي تنكيره التي اشارة الى التعميم سواء كانت من بوخابعد الغليان وقذف الزبد

اولا فان الطبخ بعد ذلك غير مؤثرة في زوال حرمتها ونجاستها وحد شاربها على ما اختاره

الامام السرخسي رح في الكافي وفي تنكير ماء العنب ايضا اشارة الى تعميم اي سواء خرج من العنب بلا تكلف

او بتكلف عصر قال غلى واشتد وقذف بالزبد اي بوضع اوصاف الثلثة موافق لطبعها

فان للاشتداد بداية ونهاية فاورد الاشتداد مؤخر عن البداية وهو الغليان ومقدما على

النهاية وهو القذف ففي طرفي الاشتداد اتفاق لكن في بدايته وهو الغليان على عدم ترتب

الاحكام لعدم اطلاق عليه حينئذ بالاتفاق وهو في النهاية وهو القذف بالزبد على ترتب

الاحكام عليه لوجود الاسم وانتهاء الحلاوة اللتي هي المعنى الاصلي في العصير وفي نفس الاشتداد

اختلاف فعنده رح لا يترتب عليه احكام من الحد وكفر المستحل وحرمة البيع لعدم التعيين

بكونه خمرا لبقاء آثار الحلاوة قبل الزبد بحكم الاباحة الثابتة للعصير بيقين لا يتبدل الا

بيقين

بيقين مثله واليقين يحصل بالكمال والكمال بالقذف وعندهما يترتب عليه احكام الخمر

نظرا الى اطلاق اسم الخمر عليه حينئذ وهو المذكور في النص بانه رجس وفي فتاوى قاضيخان نقلا

عن شيخ الامام ابو حفص الكبير ان الفتوى على قولهما واليه اشار الشارح رح بقوله وقذف

بالزبد قول ابي ح رح وعندهما اذا اشتد حيث الحق بالقول في قوله وبكله عند في قولهما

قال وان قلت متصل بالحكم لا بالحد اي حرم الخمر وان قلت لكونه يفضي العوز بالنفع ولان

قليله يفضي الى كثيره بخلاف ساير الاشربة حتى قيل ما من طعام وشراب الا وله نفع في الابتداء

تزيد على ان نفي الانتهاء الا الخمر فانها بالعكس قال الشارح رح الاسم خص بهذه الشراب

الباء داخلة على المقصود عليه لا على المقصور فيفيد قصر الاسم في هذه الشراب دون

العكس فيكون من قبيل اختصاص الجنة بالجنان لا من قبيل اختصاص الحوض بالحوض فلا

يرد ان التسمية بالرجس وام الخبائث ينافي هذه الاختصاص قوله ولا نقول بالنون

على صيغة المتكلم لا بالتاء على صيغة الخطاب فانه خطاء هنا لكن او نفيا لا اثباتا

الواو دليل على عدم الجزم جزمه في الاول ولزوم الكذب في الثاني لان الخصم قايل به

وهو التصريح بما علم التزاما من اختصاص هذه الاسم بهذه الشراب ليكون توطئة الى ذكر

دكر دليل وتمهيد الى الرد على سبيله قوله لا اشتقاقه الخ معللا به النفي دليله قوله فان اللغة

الخ علة للنفي رد على سبيله قوله فلا يسمى الدن قارورة وان كان دليل على ما قبله و

هو عدم جريان القياس في اللغة لان العلم به يستلزم العلم على ما قبله ولهذا اورده

بالفاء فيكون من قبيل تعليل تعمق الاختلاط بالحمى لكنه هو مع ما بعده الى قوله ليست

لصحة الاطلاق لمحالة من قبيل تعليل الحمى بتعفن كما اشار اليه الشارح في التوضيح بقوله

واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق

والا يلزم ان يسمى قارورة فلهذا السر لا يجري القياس في اللغة قوله ورعاية وضع

الاول ليست لصحة الاطلاق جواب عن المنع الوارد على الدليل نابيا نه لا نسلم ان اللغة

لا يجري فيه القياس كيف وان عدم جريانه فيها مبني على عدم رعاية الوضع الاول وهو

مرعي في الثاني لان المنقول من الاول لا يخلوا اما ان يكون منقولا الى المعنى المجازي كنقل الاسد

الى رجل الشجاع او الى بعض افراد المعنى الحقيقي كنقل الدابة الى الفرس باعتبار الدبيب و

ولا يخفى ان في كل القسمين من رعاية الوضع الاول فينبغي ان يجري القياس في اللغات بان يصح

اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذالك المعنى وحاصل الجواب ان استعمال الالفاظ في

المعنى

المعنى على ثلاثة اقسام لانه اما بطريق الحقيقة كما في وضع الاول او بطريق المجاز بحيث لم يهجر

استعماله في الاول او بطريق النقل بحيث يهجر استعماله في معنى الاول سواء كان النقل

الى معنى المجازي او الى بعض افراد معنى الحقيقي فرعاية وضع الاول وان كانت ثابتة في الكل

كما كانت هي المنشاء للاعتراض وورد المنع لكنها في القسمين الاوليين وان كانت لصحة

الاطلاق اي لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذالك المعنى في الاول كصحة اطلاق

الانسان على كل من يوجد فيه لازم ذالك المعنى في الثاني كصحة اطلاق الاسد على كل من يوجد

فيه لازم معنى الاسد وهو الشجاعة لكنها في قسم الثالث ليست لصحة الاطلاق بل لترجيح

هذه الاسم واولويته على غيره من اسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني والا يلزم

ان يسمى الدن قارورة واسم الخمر من هذه القبيل اي من قبيل المنقول لجران استعماله في المعنى

الاول فرعاية الاول فيه ايضا ليست لصحة الاطلاق بل لصحة ترجيح الوضع والاولوية

هذا حاصل بحثنا ما حققه الشارح رح في التنقيح والتوضيح قال الشارح رح وهذا عشرة احكام

وانما عدل عن المواضع الى الاحكام مع ان العدول عنها عدول عن الهداية حيث

قال اما الخمر فالكلام فيها في عشرة مواضع لاعتباره بيان هيئة الخمر وبيان حد لثبوت

هذه الاسم في سلك نعت دهن الاحكام تغليبا والمراد بالعشرة ماهو المذكور في الشرح من اختصاص
الاسم وقذف الزبد وحرمة العين وكفر المستحل وسقوط التقوم وحرمة الانتفاع وحد الشارب
وعدم تاثير الطبخ وجواز التخليل والتغليظ بنجاسته بوضع اختصاص الاسم موضع بيان
الماهية وقذف الزبد بيان ماهيته حد لثبوت هذه الاسم ولا شك ان هذه كلها من
قبيل الاحكام ويؤيده كلمة هذه الموضوعة للقريب لا يقال ان تغليظ النجاسة ما ليست
بمذكورة في الشرح بل هي مذكورة في المتن بعد التشبيه بقوله وغلظ النجاسة لانه مفهوم
من حرمة العين وسقوط التقوم وتاخير التصريح بالتغليظ عن التشبيه للتغليظ في الرد
على الاوزاعي القايل بحل الطلاء ولدفع التوهم الحل بالطبخ في الطلاء قياسا على المثلث
ولهذا قدم على النقيعين لبعيدين عن توهم الحل بالتثليث فاندفع به ماقال صاحب البرجندي
وتخصيص المصنف النجاسة الغليظة بالخمر والطلاء بما يوهم ان النقيع التمر والزبيب
ليس بنجس او بنجس نجاسة الغليظة والمفهوم من الهداية انهما نجسان نجاسة غليظة
اولانه اقام التسوية بين القليل والكثير المفهومة من المتصلة بقوله وان قلت مقام
التغليظ في النجاسة وفي ايراد كلمة ثم في بعضها دون بعض اشارة الى ترتيب في البعض

دون

دون البعض فان الحكم بحرمة عينها انما يصح بعد بيان حد لثبوت هذه الاسم وهو القذف بالزبد
وبعد بيان اختصاص هذه الاسم بهذه الشراب والحكم بكفر المستحل مرتب على حرمة العين حتى لو
لم يحكم بكفر المستحل بسائر الاشربة المحرمة ولهذا اتى فيهما بكلمة ثم المفيدة للترتيب حتى قال عينها
حرام ثم يكفر مستحلها والتي قالوا في الباقي لعدم الترتيب فيهما واعلم في بيان حرمة العين بالجملة
الاسمية الدالة على الاستمرار وفي بيان كفر مستحل بالجملة الفعلية الدالة على الحدوث للتنبيه على
الاستمرار حرمتها دائما وعلى حدوث الكفر وعروضه بعارض الاستحلال قال فاضل المحشي
في آخر الحاشية المتعلقة بقوله فذهب اقل من ثلثيه وهو مخالف لما ذكر في المحيط من
ان الطلاء اسم للمثلث الى قوله فلزم التوفيق بينهما وبين الشرح والهداية والقدوري وجه
المخالفة ان صاحب المحيط والجوهري جعلا الطلاء عبارة عن المثلث وحكما بحله والشارح
وصاحب الهداية والقدوري جعلوه عبارة عما ذهب اقل من ثلثيه وحكموا بحرمته وقال
آخره فليتامل لعل الامر بالتامل الى شارة الى التوفيق وهو ان الطلاء لا يطلق الا على
ما ذهب منه اقل من ثلثيه بالطبخ لكنه يصدق على افراد الخمسة المنصف والباذق
والمثلث والجنخ والجمهوري لانه ان كان الذاهب اقل من الثلثين نصفه سمي بالمثلث لانه ليس

بالنصف وان كان اقل منه سمي بالباذق وان كان الذاهب اكثر منه واقل من الثلثين سمي

لاسم خاص من سوى الطلاء والاشكال في حكمه لانه في ظاهر الرواية حكمه حكم المنصف وعن
ابي يوسف في النوادر ان حكمه حكم المثلث والجنخ هو العصير العنب يصب الماء فيه ثم يطبخ
قبل الغليان حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فيكون الذاهب من العصير اقل من الثلثين والجمهوري
وهو من ماء العنب يصب الماء فيه ويطبخ ادنى طبخة والحكم في الجميع الحل قبل الغليان واما
اذا غلى واشتد وقذف بالزبد يحرم قليله وكثيره ثم لما ثبت ان الطلاء على خمسة
اصناف فيصح ان يحمل الطلاء في كلام صاحب المحيط والجوهري وهو ان الطلاء اسم للمثلث على الطلاء
المسمى بالجنخ فان الذاهب منه الثلثين ظاهر وان كان اقل منهما حقيقة يحل شربه وفي كلام
الشارح وصاحب الهداية والقدوري على الطلاء المسمى بالمنصف واشار الشارح اليه بقوله الطلاء
هو الباذق فانه احتراز عن بعض الطلاء وهو الجنخ فانه مباح بالاتفاق فاندفع المخالفة وثبت
التوفيق بهذه التحقيق هذا حاصل ما ذكره صاحب البرجندي قال فاضل المحشي في آخر الحاشية
المثبتة للمخالفة بين الجوهري والهداية فليتامل لعل الامر بالتامل اشارة الى التوفيق با
التحقيق في نقيع التمر فانه لفظ مركب من التضاديين لان النقيع يستعمل في العصير النيء والتمر
يستعمل في العصير المطبوخ والقياس نقيع التمر الرطب كما يفهم من الهداية لكنه مفسر بالمصنف بالسكر

لا بالاتفاق

لا بالاتفاق لانه لا اعلام كلام في الاعلام فمن نظر الى ان المراد بالتمر الرطب والنقيع على معناه
كصاحب الهداية فسر السكر بالنيء من ماء الرطب ومن نظر الى ان المراد بالنقيع الزبيب
والتمر على معناه كصاحب الجوهري فسر السكر بنبيذ التمر فاختلاف التفسيرين باختلاف النظرين
لا بالدليلين فلهذا قال نوع مخالفة وهذا القدر من التحقيق كما في التوفيق فلا حاجة
الى تطويل بعد حصول المراد من القليل قال الشارح في كتاب الصيد في شرح قول المصنف
فان ادركه المرسل او الرامي حيا ذكاه المراد انه ادركه حيا وفيه من الحيوة فوق
حيوة ما يكون في المذبوح يجب التذكية حتى لو ترك التذكية مع القدرة يحرم وقد قال
في المتن الى قوله اشارة الى حله وفيه تعريض على المصنف بانه في عبارته تناقض
لانه يفهم من وجوب الذكوة ههنا ان الترك التذكية يوجب الحرمة مطلقا سواء
كان التمكن من التذكية اولا ومن قول الآتي فان تركها عمدا اي ترك التذكية
بلا تمكن عليها لضيق الوقت او عدم الآلة يوجب الحل ويمكن الجواب عنه ان حكم
المنطوق في عبارة الاولى وجوب الذكوة على تقدير الوجوب كما اشار اليه الشارح
بقوله والمراد انه ادركه حيا وفيه من الحيوة فوق ما يكون في المذبوح يجب التذكية

وما يخالفه في المفهوم عدم وجوب الزكوة كما اشار اليه الشارح بقوله وان كان حيوانه
مثل حيوة المذبوح فلا اعتبار لها فلا يجب التزكية ولا خلل في الحكمين على كل الاعتبارين
واما حكم الترك على تقدير الوجوب سواء كان مع القدرة او بدونها فامر ثالث مسكوت
عنه خارج والمفهوم فبين المصنف حكم الاول بقوله فان تركها عمدا اى ترك التزكية مع القدرة عليها حرم واكتفى به عن بيان الثانية ايضا لانه يفهم منه حكم بالمفهوم المخالف
عن المنطوق م
وقوله فان تركها عمدا بيان الحكم ضمنى لترك التزكية على تقدير الوجوب لا انه مسئلة
براسها كما يدل عليها الفاء وان سلم انها مسئلة براسها فاختلاف الحكمين بناء على اختلاف
الروايتين كما يشعر به عبارة الشارح من قوله ففى المتن اشارة الى حله كما روى عن ابى
وعن ابويوسف رحمه الله وهو قول الشافعى وفى ظاهر الرواية يحرم فلا تناقض لان التناقض
مشروط بالوحدات الثمانية منها وحدة القايل وقد انعدمت قال المصنف في باب الرهن
باقل من قيمته ومن الدين هذا شروع في بيان كيفية الضمان وكميته بعد بيان دخوله
تحت الضمان بقوله فاذا سلم وقبض قال الشارح اعلم ان هذا التركيب مشكل غفل
الناس عنه الى قوله فهذا شئ مجهول غير مفيد وانما تعرض لبيان حل هذا التركيب

ولم يكتف

ولم يكتف بما سبق في باب طلاق المريض من التحقيق في قوله فلها الاقل منه ومن الارث مع
انهما من واحد كما اكتفى به صاحب البرجندى حيث قال قد سلف فيما تقدم تحقيق هذا التركيب
ردا عليه بان الاكتفاء على ما سبق غير صحيح لانه وان كان كافيا في حل ما مضى لكنه غير واف
للحل في هذا لان بينهما بونا بعيدا فتحقيقه هيهنا غير مفيد لان هذه التركيب سابقا
اى قرينة
التوهم والاشكال والسابق ابق عنهما الا بمجرد الاحتمال لان افعل التفضيل هناك معروف
باللام فلم يبق استعماله بمن المستلزم للمحذور والحال لعدم جواز استعماله بالامرين فا
فارتفع التوهم والاشكال من البين وهيهنا منكر فيلزم توهم استعماله بها لامتناع خلوه
عن الصلة فيلزم المحذور المذكور في الشرح ولهذا حكم الشارح هيهنا بالاشكال المفضى
بقوله وهو انه يتوهم ان كلمة من هى التى استعمل مع افعل التفضيل ثم قال وليس كذلك
بخلاف ما سبق فانه قال ابتداء ان حرف من ليس صلة لافعل التفضيل ولم يحكم بالاشكال
ولم يشتغل ببيان التوهم والتفضيل وانما قال مشكل مؤكد بالامر والتوصيف وكلمة
التحقيق ولم يقل خطاء ردا على خواهر زاده حيث قال المحشى يوسف چلبى معترضا على مشكلات القدورى
قال خواهر زاده وهذا خطاء وحاصل استدلاله اعتباره باعلم من زيد وعمرو فلا با

لا بالاعلم منهما بان الحكم منه بالخطاء خطاء منشائه عدم الفرق بين الافعلين الذين
علم في احدهما المفضل عليه بالشهرة والضدية وفى الآخر لم يعلم وبينهما فرق لجواز حذف
الصلة والمفضل عليه في الاول اكتفاء بالشهرة او الضدية كما في الله اكبر دون الثانى
فلا يقال زيد افضل بحذف الصلة فقوله مررت باعلم من زيد وعمرو من هذا القبيل
فكلمة من فيه نص في الصلة لا يحتمل البيان لعدم احتمال الحذف الصلة فيه فيكون الرجل
بالاعلم ثالث خارج منهما وما نحن فيه وهو قوله ضمن بالاقل من قيمته ومن الدين من قبيل
الاول لجواز الحذف واحتمال البيان للعلم بالمفضل عليه الحاصل من الشهرة والتضاد وهو
الآخر من الامرين المعلومين هى القيمة والدين في ضمان المرهون في الشرع والمتون
بالشرع فيكون الاقل واحد منهما لا ثالث خارج عنهما كما في قوله مررت بالاعلم من زيد
وعمرو واشار الشارح اليه بقوله فيكون من للبيان تقديره انه مضمون بما هو اقل من
الآخر الذى هو القيمة تارة ودين اخرى فاعتباره باعلم من زيد وعمرو الذى هو من
قبيل الثانى في الحكم عليه بانه خطاء خطاء لانه قياس مع الفارق لكن الاشكال
في ورود الاشكال باعتبار توهم ان كلمة من صلة لعدم الصلة سواها وهو انها ان كانت

صلة

صلة يلزم الضمان بامر ثالث او بكل واحد او بامر مجهول والا يلزم افعل التفضيل بلا صلة
فاجاب عنه الشارح بحذف الصلة والبيان للعلم بالمفضل عليه وهو الآخر بالبرهان
قوله ثم اذا علم الحكم فيما اذا كانت القيمة اكثر الخ جواب سوال وهو ان الاحوال ثلثة كون
القيمة اكثر من الدين وبالعكس والثالث المساوات بينهما ويعلم من العبارة حكم الاولين
دون الثالث وهو المساوات فلا يصح التفريع عليه بقوله فلو هلك وهما سواء سقط دينه
وحاصل الجواب ان حكم المسكوت عنه وهو المساوات مفهوم من الحكم في صورة زيادة
القيمة وهو انه مضمون بالدين فقط لان المرتهن لما لم يطالب في صورة زيادة القيمة
ففى صورة المساواة اولى ان لا يطالب وانما خص الانفهام بصورة زيادة القيمة لعدم
الانفهام من صورة زيادة الدين لانه مطالب بالزيادة الدين فلا يعلم منه عدم المطالبة
في صورة المساواة بل الظاهر انه يطالب بالدين فيها ايضا قال الشارح في مسئلة رهن
الحجرين في شرح قول المصنف فان رهن بجنسه فهلكه بمثله قدرا من الدين فان قيل
في هذه التركيب نظرا الى قوله فهذا غير مستقيم وحاصل النظر ان كلمة من في قوله من الدين
لا يخلوا اما ان يكون للتبعيض او للبيان او بكلا الامرين فان كان الاول يكون المعنى فهلك

المرهون مضمون بمثله الذي يكون بعضا من الدين من حيث الوزن فلا يشمل ما اذا كان
وزن المرهون مساويا للدين او زائدا عليه لعدم امكان التبعيض فيهما وان كان الثاني
يكون المعنى فهلاك المرهون مضمون بمثله الذي هو نفس الدين من حيث الوزن فحينئذ
لا يشمل صورتي زيادة وزن المرهون ونقصانه من الدين لان الدين فيهما ليس
مثل وزن المرهون وان اريد بها كلاهما لزم عموم المشترك والمشترك لا عموم له وايضا
لا يشمل ما اذا كان وزن المرهون زائدا على الدين لعدم امكان البيان والتبعيض فيه والجواب
عنه الشارح بقوله قلنا ليس غرضه انه باي شيء مضمون في كل صورة الى قوله لما عرف
ان الفضل امانة وحاصل الجواب ان كلمة من للتبعيض والاعتراض انما يرد اذا كان قوله
بمثله ظرفا مستقرا متعلقا بمحذوف وهو مضمون حتى يكون المعنى فهلاكه مضمون بمثله
من الدين من حيث الوزن فيكون لبيان لانه باي شيء مضمون من الوزن والقيمة
من الدين في كل الصورة من صور الثلاثة وليس كذلك بل انه ظرف لغو متعلق بالهلاك
وهو الهلاك كما اشار اليه الشارح بقوله فتقديره انه هالك بمثل وزن من الدين
فيكون بيان لدفع التوهم الناشي مما سبق انه هالك باعتبار الوزن لا القيمة فلما

كان

كان الغرض منه بيان الهالك لا بيان المضمون وهذا الغرض يتأيد بقوله فهلاكه قدرا
فيكون ذكر قوله من الدين تبعا زائدا على قدر الحاجة ليس بمقصود اصلي فرعايته في بعض
الصور كافية في بيان المقصود وهو ما اذا كان الدين زائدا على الوزن وحكم صورتان
الباقيتان محول على المعروف وهو الاستيفاء وان الفضل امانة فبنى الاعتراض على عدم
الفرق بين الهالك بالمثل قدرا من دين وبين المضمون بالمثل قدرا من دين ومبنى الجواب
على الفرق بينهما لان المقصود في الاول بيان الهالك قدر المرهون اي وزنه لا قيمته
فيكون بيان الضمان بالمثل من دين ليس بمقصود اصالة بل تبع بخلاف الثاني فان
المقصود فيه بيان المضمون بالمثل لا بيان الهالك قال الشارح رح في كتاب الجنايات
في شرح قول المصنف رح وفي موته بفعل نفسه وزيد وسبع وحية ثلث الدية على زيد
اقول يجب ان ينظر الى ما هو مؤثر في الموت الى قوله ولا اعتبار في ذلك لكونها هدرا
وحاصل الاعتراض ان اتحاد المؤثر وتعدده لا يخلو اما ان يكون باعتبار اتحاد الجنس
وتعدده او باعتبار اتحاد الافراد وتعددها فعلى الاول يجب نصف الدية على الزيد لان
فعل السبع والحية مع فعل النفس جنس واحد باعتبار كونه هدرا في الدنيا ولا اعتبار

لتعددها باعتبار العقبى لانه من قبيل تعدد الافراد وعلى الثاني ينبغي ان يجب على زيد
ربع الدية لان الاشخاص والافراد اربعة ولا اعتبار في ذلك لكونها هدرا لكونه
من قبيل اتحاد الجنس وعلى كلا التقديرين لا يصح الحكم بوجوب ثلث الدية عليه فاجاب عنه
الفاضل البرجندي بما حاصله ان مدار التعدد والاتحاد في دار الاحكام والاحكام للا
للاحكام لا للاجناس والاشخاص فربما يعتبر التعدد باعتبار الاشخاص متحدا باعتبار
الحكم كالجراحات لرجل اذا اجتمع مع جراحة الآخر خطاء ولم يعلم المؤثر فانها يعتبر جراحة
واحدة للاتحاد وهو تنصيف الدية بينهما وكذا السبع والحية وربما يعتبر المتحد باعتبار
الجنس متعددا باعتبار الحكم كفعل النفس مع السبع والحية فان فعلهما وان كان من جنس
واحد في كونه هدرا لكنه متعدد من حيث الحكم وهو المواخذة في الاول دون الثاني
ولا شك ان الاحكام ثلثة الهدر مطلقا وعدم الهدر مطلقا والهدر من وجه دون
وجه فاعتبرت الاربعة ثلثة لاشتراك السبع والحية في حكم واحد قال الشارح في باب
العفو فيما دون النفس في الشرح قول المصنف رح فان قطعت يد رجل فنكحها على يده ثم
مات يجب مهر مثلها ودية يده ثم اذا سرى ظهر ان دية اليد غير واجبة اعترض عليه

بان يفهم من هذه العبارة ان المراد بالدية قبل السراية هو دية اليد كما هو المذكور في الشرح
في موضعين احدهما قوله وعليها الدية في مالها وثانيهما قوله واما على ما هو واجب بهذه
القطع وهو الدية وبعد السراية دية النفس كما يشهد به قوله وان قطعت خطاء يجب
مهر المثل ايضا لهذا او الدية النفس على العاقلة ولا شك ان دية المذكورة في المتن انما هو
بعد السراية حيث قال ثم مات يجب مهر مثلها ودية يده فالمراد بها دية النفس لا دية اليد فا
الشرح لا يطابق المتن واجاب عنه بعض الشارحين بان لفظ اليد على ما هو في بعض النسخ
زائد حيث قال بل واقع سهوا من قلم الناسخ ويمكن الجواب لعل ان يكون هو الصواب على تقدير
عدم السهو بانه انما يرد الاعتراض على المصنف رح لو اريد بالموت بالسراية كما فهم الشارح رح
وليس كذلك بل المراد انه مات بعد القطع والنكاح حتف انفه لا بالسراية ويؤيده اطلاقه
عن قيد منه بعد ما قيد به سابقا حيث قال ومن قطع فعفا عن القطع فمات منه لزم و
ايضا لو حمل الموت على السراية واليد على السهو يلزم التكرار لانه يفهم مما سبق دية النفس في القطع
الساري بعد العفو فايراده ثانيا يوجب الاستدراك وانما اتى تنبيها على ان الموت حتف
انفه ليس بساري للعضو المستفاد من التزويج كالموت بالسراية حتى يثبت حق الاستيفاء

القصاص كما يثبت في الموت بالسراية حق الضمان بدية النفس لا بدية اليد ان العفو حق القصاص

يتفرع على وجوده وهو ههنا غير موجود بل دية النفس على ما مر من قوله لا قصاص بين رجل و

امرأة وبين عبد وحر وبين عبدين في الطرف لانا نقول ان النفي في عبارة المعتبرات وجوبه لا

وجوده ولهذا قال شيخ الاسلام ناقلا عن الوقاية ان قطعت امرأة يد رجل فنزوجها على الجناية هي القصاص

والدية اذ الكامل يستوفى بالناقص اذا رضي صاحب الحق واعترض عليه ان ثبوت الجناية موجب

حق القصاص ينافي وجوب الدية مع ان الشارح صرح بوجوبها بقوله واما على ما هو الواجب

بهذا القطع وهو الدية فانه لا قصاص بين الرجل والمرأة في الطرف الخ ويمكن الجواب عنه بان

الحكم بوجوب الدية والاستدلال عليه انما هو بعد النكاح الرجل اياها على يده فان النكاح على

اليد عفو منه عن القصاص فاذا سقط حق القصاص بالعفو وجب الحق في اليد ضرورة ان

سد الاحتمالين يوجب تعين الآخر واليه اشار الشارح بكلمة هذا في قوله على ما هو الواجب بالقطع

بهذا القطع فعلى هذا اظهر ان حمل العبارة على السهو وحمل الموت على السراية لا يجب نسبة السهو

الى الوقاية لانه لا يمكن ان يحمل على ان الاضافة الدية الى اليد لادنى ملابسة من قبيل اضافة

المسبب الى السبب على تخريج اليت فيكون معنى العبارة يجب مهر مثلها ودية النفس بسبب اليد

فالحمل

فالحمل على الفساد مع امكان الصحة انى الفساد بريب العباد عن هذه الصفة بالابعاد قال

الشارح في باب الشهادة بالقتل في شرح قول المصنف فان شهد وليان قود بعفو اخيهما

بطلت وهي عفو منهما فان صدقهما القاتل وحده فلكل منهم ثلث الدية وان كذبهما فلا

شيئ لهما وللآخر ثلث الدية وان صدقهما الاخ فله الثلث هكذا ذكره في الهداية وفيه

نوع نظر الى قوله لا يصح الحكم بالبطلان مطلقا ويمكن الجواب اولا باختيار شق الاول وتكذيب

المدعي وهو القاتل لسفه منه وتعنت فلا يخرجه عن كونه مدعيا كما صرح به الخلف في صورة

الشهادة على عتق احد عبديه في الوصية ان المدعي هو الموصي قبل الموت ولخلفه وهو

الوارث بعد الموت وان كان منكرا لان منفعة الوصية تعود اليه وان كان مردود لانه

سفه منه وتعنت وكذا الخلف لان ما قام مقام غيره يعامل به معاملة اصله لا معاملة

نفسه وثانيا باختيار شق الثاني واختصاص صحة الحكم بالبطلان ببعض الصور ممنوع

بل يصح مطلقا لعدم الفائدة وترتبها بانضمام امر آخر اليه هو التصديق لا يخرجه عن

البطلان بنفسه والعفو عائد عليه لا اليه قال الشارح في شرح ذلك القول وايضا الاقسام

اربعة ولم يذكر الا الثلاثة ويمكن الجواب عنه بان قسم الرابعة المتروك ليس الا جمع بين قسمي

التصديق على الانفراد من اقسام الثلاثة المذكورة فيستفهم تصوره عنهما اكتفي بهما عن ذكره و

ولتركه للاختصار كما لا يخفى على اولو الالباب فلا طعن على صاحب الكتاب لانه داب اولوا الالباب

قال الشارح في باب الوصية بالثلث في شرح قول المصنف فان قال سدس مالي لفلان له ثم قال ثلث

مالي له واجاز واله الثلث بعد ما اورد الاعتراض بقوله فان قلت داب الشقوق الثلاثة

قلت لا جواب لهذا السوال قلت لا صواب في الاجواب بعد قلت المسبوق بقوله فان قلت لان

التصدي الى الجواب بعدم الجواب ليس من داب اولو الالباب فكيف يكون من تحرير الشارح في هذه

الكتاب فالنسخة الصحيحة البياض بعد لفظ قلت الى مسئلة المتن وليس فيه شيئ من الكتاب

فوضع السواد في محل البياض من اثر عدم الامتياز من التلميذ لا من الاستاذ وفيه اشارة

بطريق الكناية من كمال العناية على الفطن العارف باسرار الوقاية للامتحان بعون ملك

المنان الى الجوابين لان المقام ذو جهتين رفع الفاصل والبياض الحاصل بين قلت

بين قوله وفي سدس مالي مكرر له سدس في جهة الاولى المستلزمة له خول قلت على

مسئلة المتن اشارة الى انها هي جواب الاعتراض بالاستلزام وحاصل الجواب باختيار شق الثاني

بانه انشاء والقياس يقتضي ان يكون له النصف الا ان الثلث مشتمل على السدسين احدهما

معرف

معرف كالاولى والمعرف اذا كرر معرفا كان الثاني عين الاول كما في هذه المسئلة فاذا كان

احد السدسين في الثلث عين سدس الاول بقي الثاني منكرا زايدا عليه لان ادات

التعريف واحد فلا يصرف الا الى السدس الواحد والمعرف اذا كرر منكرا صار الثاني غير

الاول فالسدس الزايد الثابت بالوصية الثانية اذا ضم الى السدس الثابت

بالوصية الاولى صار ثلثا ومن الجهة الثانية المستلزمة عرفا لان يكتب فيه ما هو

المتروك المقصود اشارة الى الجواب الخارج من الكتاب باختيار شق الثالث وهو انه اخبار

في السدس وانشاء في سدس آخر ولا امتناع فيه لاختلاف الجهتين بالنسبة الى الامرين

وانما الامتناع فيما اذا كان الاخبار والانشاء في لفظ واحد من جهة واحد كيف

وان قوله انت طالق لفظ واحد انشاء من حيث التطليق واخبار من حيث الطلاق

تمت الكتاب بعون الملك الوهاب سنة ١٣

هو كو ديده باشد باصره غلط را اغماض عوده
و بكلك شفقت در اصلاح كوشد
وايمنند به ربدعا جنين
يادآوری نمايد اميد است كه بعز اجابت مقرون كردد
بجز الحجة هذه النسخة اينكه حرفی كه از طی خرابی
دستيفوان اين الحجة النسخة بدانه انتقاديان وناظرات
التماس واقتباس اينمونه